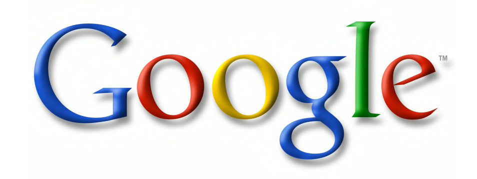
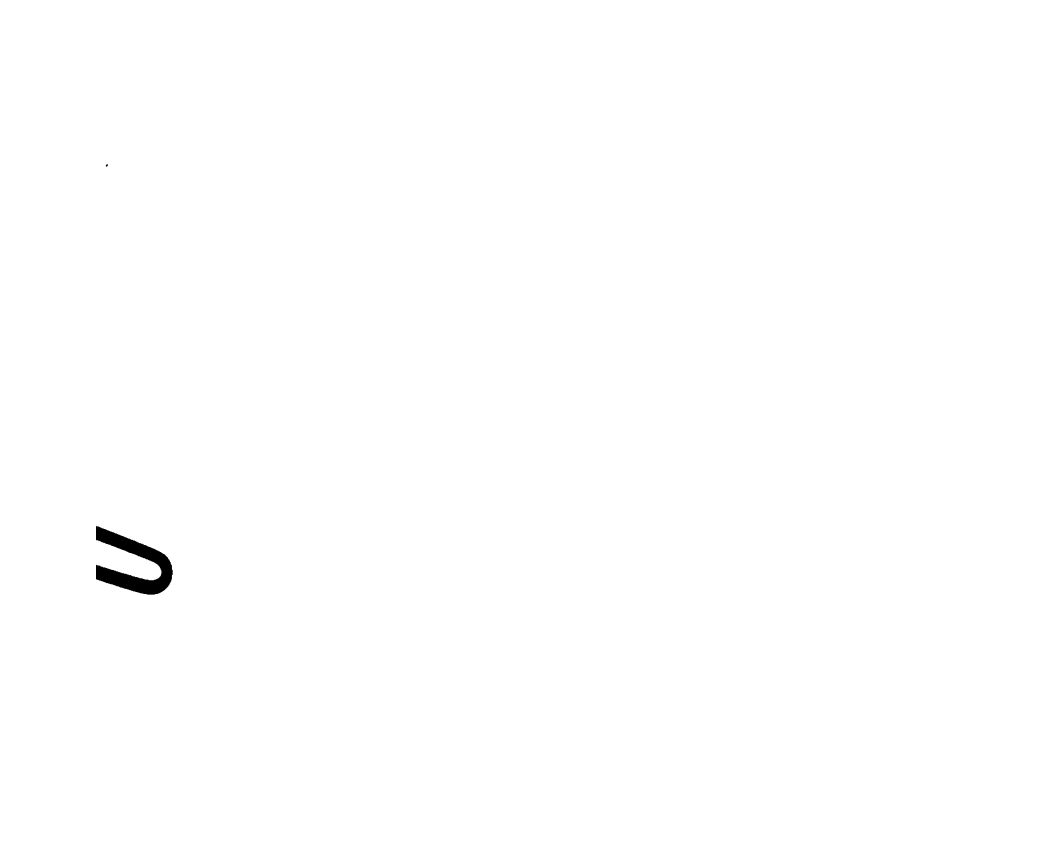
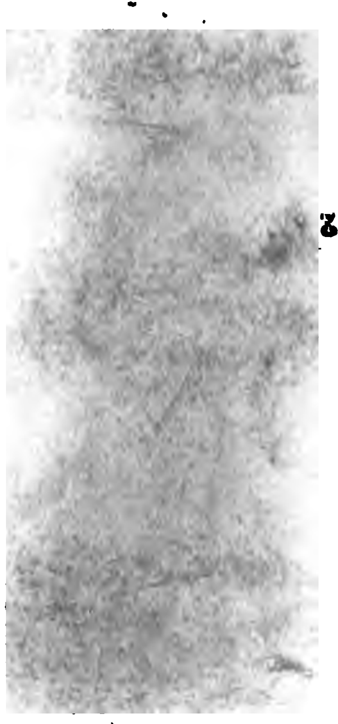



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022497 1













CRITIQUE

DE LA

RAISON PURE.

CRITIQUE

DE LA

RAISON PURE,

PAR EM. KANT;

TRADUITE DE L'ALLEMAND, SUR LA SEPTIÈME ÉDITION,

PAR C.-J. TISSOT,

Professeur de philosophie.

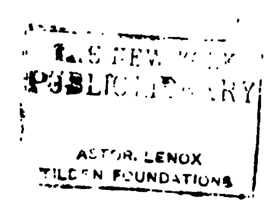
TOME PREMIER.

PARIS,

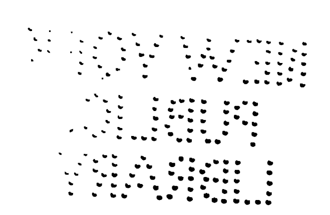
LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1835.



DIJON. — IMPRIMERIE DE SIMONNOT-CARION.



AVIS DU TRADUCTEUR.

Mon projet avait été d'abord de faire une Préface dans laquelle j'aurais essayé, 1° de donner une idée complète de toute la philosophie critique, tant sous le point de vue dogmatique que sous le point de vue historique; 2° de la considérer par rapport aux systèmes de philosophie qui l'ont précédée et à ceux qui l'ont suivie; 3° de faire connaître les différentes tendances philosophiques qui se manifestent maintenant en France; 4° enfin, d'exposer les rapports de convenance et d'opposition qui existent entre le criticisme et ces tendances, et de déterminer par conséquent l'influence que le criticisme est appelé à exercer sur la philosophie française. Dans la partie historique j'aurais fait connaître non-seulement les travaux de l'Allemagne, mais encore ceux de la France, de l'Angleterre et de l'Italie. J'aurais par conséquent rappelé avec soin tout ce qui a été écrit dans notre langue sur ce système. Mais ce plan, en partie exécuté, m'aurait conduit beaucoup trop loin : c'est la matière d'un ouvrage à part que je n'ose promettre au public, mais que je tâcherai cependant de lui donner un jour.

Paris, le 8 septembre 1835.

C.-J. Tissot.

(Baco de Verulamio. — *Instauratio magna.* — *Præfatio.*)

De nobis ipsis silemus : de re autem quæ agitur, petimus ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent, ac pro certo habeant non Sectæ nos alicujus, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanæ fundamenta moliri; deinde, ut suis commodis æqui in commune consulant et ipsi in partem veniant; præterea, ut benè sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultrà mortale fingant, et animo concipiant, quùm reverà sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

On ne tarde pas à voir, par le résultat même, si un travail sur des connaissances qui sont plus spécialement l'objet de la raison possède ou non le véritable caractère d'une science. Si l'auteur, après de longs préliminaires, et près d'atteindre le but, se trouve arrêté tout à coup, ou qu'il soit obligé, pour atteindre ce but, de revenir souvent sur ses pas et de prendre une autre route; si encore il n'est pas possible de mettre d'accord ceux qui recherchent ensemble la manière dont le but commun doit être atteint, on peut alors être persuadé qu'une telle étude est loin d'avoir le caractère d'une véritable science, et qu'elle n'est au contraire qu'un simple tâtonnement. Dans un tel état de choses, c'est déjà bien mériter de la raison que de découvrir, autant que possible, en quoi consiste le carac-

tère dont nous parlons, dût-on même abandonner beaucoup de tentatives faites auparavant dans un dessein que l'on se serait d'abord inconsidérément proposé.

On voit que la *Logique* possède le caractère d'une science exacte depuis fort long-temps, puisqu'elle ne s'est pas trouvée dans la nécessité de reculer d'un pas depuis *Aristote*; à moins peut-être qu'on ne veuille considérer comme des réformes le retranchement de certaines subtilités superflues, ou l'explication plus claire de ce qui avait déjà été traité auparavant : mais ceci tient plutôt à l'élégance qu'à la certitude de la science. Ce qu'il y a encore de remarquable dans la logique, c'est qu'aussi elle n'a pu faire jusqu'ici un seul pas de plus, et qu'elle semble, suivant toute apparence, avoir été complètement achevée et perfectionnée à sa naissance; car, si quelques modernes ont cru l'étendre en y ajoutant des chapitres, soit *psychologiques* sur les différentes facultés de connaître (telles que l'imagination, l'esprit), soit *métaphysiques* sur l'origine de la connaissance, sur les différentes espèces de certitude, suivant la diversité des objets (l'idéalisme, le scepticisme, etc.), soit *anthropologiques* sur les préjugés, leurs causes et leurs remèdes, ils n'ont fait cela que parce qu'ils ignoraient la nature propre de cette science. On n'augmente pas ainsi les sciences, mais on les dénature, en confondant les

unes avec les autres. Les bornes de la logique ont été suffisamment déterminées lorsqu'on en a fait la science qui a pour objet d'exposer complètement et de démontrer strictement les règles formelles de toute pensée (que cette pensée soit *à priori* ou qu'elle soit empirique; quelle que soit son origine ou son objet, qu'elle doive rencontrer dans l'esprit des obstacles accidentels ou naturels).

La logique ne doit le grand avantage de sa perfection qu'à sa circonscription. C'est en effet ce qui lui permet et l'oblige de s'abstenir de tous les objets de la connaissance, ainsi que de leurs différences. En logique, par conséquent, l'entendement n'a affaire qu'à lui-même et à sa forme. Il serait naturellement plus difficile à la raison d'entrer dans le chemin sûr de la science si elle avait à s'occuper, non-seulement d'elle-même, mais encore des objets : la logique, comme propédeutique, n'est donc, pour ainsi dire, que le vestibule des sciences. Lorsqu'il est question de connaissances, l'on suppose, il est vrai, une logique qui les juge, mais il faut chercher l'acquisition de ces connaissances dans les sciences proprement et objectivement appelées ainsi.

Or, comme il doit y avoir de la raison dans ces sciences, il doit aussi y avoir quelque chose de connu *à priori*. La connaissance qui les constitue peut se rapporter de deux manières à son objet : ou pour le *déterminer*, lui et son concept (qui doit être

donné d'ailleurs), ou même pour *réaliser* cet objet. La première de ces deux sortes de connaissances de la raison est la connaissance *théorétique*, l'autre est la connaissance *pratique*. La partie *pure* de chacune d'elles, grande ou petite, c'est-à-dire celle par laquelle la raison détermine entièrement *à priori* son objet, doit seule être préalablement traitée, et ce qui provient d'une autre source n'y doit point être mêlé; car c'est mal administrer une chose que d'en dépenser inconsidérément le revenu, sans pouvoir distinguer ensuite, quand les produits cessent, quelle partie du gain peut supporter la dépense, et sur quelle partie il faut économiser.

Les *Mathématiques* et la *Physique* sont les deux connaissances théorétiques de la raison qui doivent déterminer *à priori* leur *objet*; la première d'une manière entièrement pure, la seconde au moins en partie, mais alors aussi dans la proportion des sources de la connaissance étrangère à la raison.

Dès les temps les plus reculés dans l'histoire de l'esprit humain, les mathématiques prirent chez les Grecs, peuple qui commande l'admiration, le caractère certain d'une science. Mais il ne faut pas croire qu'il ait été aussi facile de trouver, ou plutôt de se frayer le chemin sûr de la science dans les mathématiques que dans la logique, la raison n'ayant à s'occuper ici que d'elle-même. Je crois plutôt qu'on tâtonna long-temps pour les mathéma-

tiques (particulièrement en Egypte), et que le changement fut l'effet d'une *révolution* intellectuelle qu'aurait opérée le génie d'un seul homme, dans une tentative d'où serait résultée la méthode à suivre, méthode qui ne pouvait plus être perdue, et qui traça et fraya le chemin sûr de la science pour tous les temps et à des distances infinies. L'histoire de cet homme de génie, auteur de cette révolution des esprits, celle de cette révolution même, beaucoup plus intéressante que celle de la découverte du fameux cap, ne sont pas arrivées jusqu'à nous. Cependant la tradition que Diogène de Laërte nous transmet sur le nom du prétendu inventeur des plus simples élémens de la démonstration géométrique, élémens qui, suivant l'opinion commune, n'ont besoin d'aucune preuve, nous dit assez que la mémoire du changement opéré par le premier pas dans cette route nouvellement tracée dut paraître extrêmement importante aux mathématiciens, et par-là être arrachée à l'oubli. D'abord, celui qui démontra le *triangle équilatéral* (qu'il s'appelât *Thalès* ou de tout autre nom) dut être frappé d'une grande lumière ; car il s'aperçut qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ni même au concept de cette figure, pour en connaître en quelque façon les propriétés, mais qu'il devait faire voir par construction ce qu'il pensait et démontrait *à priori* du concept même.

Il comprit que, pour savoir sûrement quelque chose *à priori*, il ne devait attribuer aux choses que ce qui résultait nécessairement des propriétés qu'il leur avait données, conformément au concept qu'il s'en était fait.

La physique fut bien plus long-temps sans trouver le chemin de la science; car il n'y a guère plus d'un siècle et demi que le conseil de l'ingénieux *Bâcon de Verulam* suggéra en partie cette découverte, vers laquelle on était aussi porté par la révolution subite qui venait de s'opérer alors dans la manière de penser. Je ne considèrerai ici la physique qu'en tant qu'elle est fondée sur des principes *empiriques*.

Lorsque *Galilée* eut fait rouler sur un plan incliné des globes dont il avait lui-même choisi le poids, ou que *Toricelli* eut fait supporter à l'air un poids qu'il savait d'avance être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, ou que plus tard encore *Sthal* eut converti les métaux en chaux métallique, et ensuite celle-ci en métaux, par la suppression et l'addition de quelque chose (1), alors la lumière apparut à tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-

(1) Je ne suis pas ici scrupuleusement le fil de l'histoire de la méthode expérimentale, dont les commencemens ne sont pas non plus bien connus.

même avec dessein; qu'elle doit prendre l'avance, armée de principes de jugemens, fondés sur des lois constantes; et que, loin de se laisser conduire au gré de la nature, comme par la lisière, elle doit la forcer à répondre aux interrogations qu'elle lui adresse; car autrement, les observations fortuites, faites sans aucun plan arrêté d'avance, ne sont pas ramenées à une loi nécessaire, comme l'exige cependant la raison, et comme elle en a besoin.

La raison, tenant d'une main ses principes, suivant lesquels seuls des phénomènes concordans peuvent valoir comme lois, et de l'autre l'expérimentation qu'elle a imaginée d'après ces phénomènes, doit aborder la nature pour s'en faire instruire, non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce que bon semble à son maître, mais comme un juge établi pour faire répondre des témoins à l'interrogatoire qu'il leur fait subir. La physique doit donc l'heureux changement de sa méthode à l'idée de rechercher (et non d'imaginer) dans la nature, conséquemment à ce que la raison y a mis, ce qu'elle doit en apprendre, et dont elle ne peut rien savoir d'elle-même. C'est ainsi seulement que la physique est entrée dans le véritable chemin de la science, après avoir tâtonné pendant tant de siècles.

La *Métaphysique*, qui consiste exclusivement dans la connaissance rationnelle spéculative, et qui s'élève au-dessus de l'expérience par les con-

cepts seuls (et non pas à la manière des mathématiques, par l'application des concepts à l'intuition), où par conséquent la raison est à elle-même son propre disciple; la métaphysique, dis-je, n'a point encore été assez heureuse jusqu'ici pour pouvoir prendre le caractère d'une science, quoiqu'elle soit la plus ancienne de toutes, et qu'elle dût survivre quand même toutes les autres viendraient à être englouties dans le gouffre de la barbarie. La raison s'y trouve constamment embarrassée, lors même qu'elle désire connaître *à priori* les lois que confirme l'expérience la plus vulgaire (comme elle le prétend). Il faut recommencer sans cesse le chemin de la métaphysique parce qu'on trouve qu'elle ne conduit pas où l'on veut. Quant à ce qui regarde l'accord de ses partisans dans leurs assertions, la métaphysique en est d'autant plus éloignée qu'elle semble n'être pour eux qu'une arène proprement destinée à des combats simulés institués pour développer les forces, dans laquelle aucun des champions n'a pu se rendre maître du plus petit poste, ni affermir la possession qu'il s'était acquise par la victoire. Nul doute donc que la méthode suivie jusqu'ici par les métaphysiciens n'a été qu'un pur tâtonnement, et, ce qui est pis encore, un tâtonnement entre de simples concepts.

Pourquoi cette science n'a-t-elle pas encore pu s'ouvrir un chemin sûr? Serait-il impossible à trouver? Pourquoi la nature a-t-elle affligé notre

raison du soin infatigable de rechercher la certitude métaphysique, comme son intérêt le plus grand ? Il y a plus : pourquoi nous fait-elle accorder une si grande confiance à notre raison, quand nous en avons si peu de motifs; quand non-seulement elle nous abandonne dans la partie la plus importante de l'objet de notre curiosité, mais encore nous attire par un vain espoir pour nous tromper enfin ! Mais si la méthode seule a été jusqu'ici défectueuse, de quelle indication pourrons-nous profiter pour espérer, en renouvelant l'investigation, que nous serons plus heureux que ceux qui nous ont précédés ?

Je devais penser que l'exemple des mathématiques et de la physique, sciences qui sont devenues ce qu'elles sont par une révolution opérée tout-à-coup, est assez remarquable pour que je dusse rechercher la partie essentielle de ce changement de méthode qui a été si avantageuse à ces deux sciences, et pour en imiter la réforme dans ma recherche, autant du moins que le permet l'analogie de ces deux sciences (comme connaissances de la raison) avec la métaphysique. Jusqu'ici l'on a cru que toute notre connaissance devait se régler d'après les objets; mais tous nos efforts pour déterminer quelque chose *à priori* sur ces objets, par le moyen des concepts, afin d'accroître par-là notre connaissance, sont restés sans succès, dans cette supposition. Essayons donc si l'on ne réussirait pas mieux dans les

problèmes métaphysiques, en supposant que les objets doivent se régler sur nos connaissances, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité de la connaissance de ces objets *à priori*, cette possibilité devant nécessairement établir quelque chose à leur égard, avant qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de la première pensée de *Copernic*, qui, voyant qu'il ne servait de rien, pour expliquer les mouvemens des corps célestes, de supposer que les astres se meuvent autour du spectateur, essaya s'il ne vaudrait pas mieux supposer que c'est le spectateur qui tourne, et que les astres restent immobiles. Or, en métaphysique, on peut tenter la même chose pour ce qui concerne l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets et s'y rapporter, je ne vois pas comment l'on pourrait en connaître quelque chose *à priori;* mais si l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté percevante, je puis très-bien me faire une idée de cette possibilité. Mais comme je ne puis rester dans ces intuitions si elles doivent être converties en connaissance, et comme il faut que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en est l'objet, et que je détermine cet objet par elles, je puis donc, ou supposer que les concepts par lesquels j'opère cette détermination se composent aussi sur les objets, et alors je me trouve dans la même difficulté par rapport à la manière dont je

puis savoir quelque chose *à priori* de ces objets; ou bien je puis supposer que les objets, ou, ce qui est la même chose, l'expérience dans laquelle seule les objets (au moins comme objets donnés) peuvent être connus, se règlent sur les concepts; et alors j'aperçois aussitôt une issue très-facile. En effet, l'expérience elle-même est une manière de connaître qui requiert l'entendement, dont je dois supposer la règle en moi, avant que les objets ne me soient donnés, et par conséquent *à priori;* règle qui s'exprime en concepts *à priori,* sur lesquels par conséquent tous les objets doivent nécessairement se composer, et avec lesquels ils doivent nécessairement s'accorder. Quant à ce qui concerne les objets, en tant qu'ils sont pensés par la raison seule, et même nécessairement, en tant qu'ils ne peuvent être donnés par l'expérience (au moins comme la raison les pense), nos recherches pour penser ces objets (car il faut qu'ils le soient) donneront plus tard une excellente pierre de touche de ce que nous regardons comme la réforme de l'art de penser. C'est que nous ne connaissons *à priori* des objets que ce que nous y avons mis nous-mêmes (1).

(1) Cette méthode, empruntée au physicien, consiste à rechercher les élémens de la raison pure *dans ce qui se confirme ou se détruit par l'expérimentation;* mais on ne peut soumettre à aucune expérimentation (comme en physique) les objets des principes de la raison pure pour examiner ces principes eux-mêmes, surtout quand ces prin-

Cette tentative réussit à souhait, et promet à la métaphysique, dans sa première partie, où elle ne s'occupe que de concepts *à priori*, dont les objets correspondans et conformes à ces concepts peuvent être donnés dans l'expérience, le caractère certain d'une science. Car on peut très-bien expliquer, après ce changement dans la manière de voir, la possibilité d'une connaissance *à priori*, et, ce qui est plus encore, prouver suffisamment les lois qui servent de fondement *à priori* à la nature, comme ensemble des objets de l'expérience; deux choses impossibles par la méthode suivie jusqu'ici. Mais cette déduction de la faculté de connaître *à priori* donne un résultat étonnant pour la première partie de la métaphysi-

cipes sortent des bornes de l'expérience possible. La méthode ne sera donc praticable qu'avec les *concepts* et les *principes* que nous posons *à priori*, puisqu'on les énonce de telle sorte que les mêmes objets peuvent être considérés sous deux points de vue différens; *d'un côté*, comme objets des sens et de l'entendement pour l'expérience, et, *d'un autre côté* cependant, comme objets que l'on pense purement et simplement; en tous cas comme objets de la raison pure qui s'efforce de sortir des bornes de l'expérience. Or, si l'on trouve que, quand les choses sont considérées sous ce double point de vue, l'accord avec le principe de la raison pure a lieu, mais que, considérées sous un seul point de vue, il y a nécessairement combat de la raison avec elle-même, alors l'expérimentation décide pour la légitimité de cette distinction.

que, et qui est en même temps, suivant toute apparence, très-désavantageux au but de la seconde partie de cette science : ce résultat n'est pas moins que la démonstration que nous ne pouvons jamais dépasser par la connaissance les bornes de l'expérience possible, ce qui est cependant l'affaire essentielle de la métaphysique. Mais c'est là précisément ce qui sert de contre-épreuve à la vérité du résultat de notre critique de ce premier mérite de la faculté de connaître *à priori*, de n'atteindre que les phénomènes sans pouvoir s'étendre aux choses en elles-mêmes, quoique du reste elle les affirme. Car ce qui nous oblige à sortir des bornes de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est l'*inconditionné*, l'absolu que la raison exige nécessairement dans les choses en elles-mêmes et pour tout conditionné, afin que la série des conditions soit parfaite.

Si donc l'on trouve qu'en admettant que notre faculté de connaître, en fait d'expérience, se règle sur les objets, comme choses en soi, l'inconditionné ne peut être *conçu sans contradiction;* et qu'en admettant au contraire que notre représentation des choses, telles qu'elles nous sont données, ne se règle point sur elles comme choses en soi, mais que ces objets au contraire, considérés comme phénomènes, se règlent plutôt sur notre mode de représentation, alors la *contradiction cesse;* et que par conséquent l'inconditionné doit être trouvé, non dans les choses

telles que nous les connaissons (telles qu'elles nous sont données), mais bien en elles-mêmes en tant qu'elles nous sont inconnues, et comme choses en soi, — alors il est évident que ce que nous n'avons d'abord admis que provisoirement est fondé (1). Mais après avoir refusé à la raison spéculative le droit d'entrer dans le champ du supra-sensible, il reste encore à savoir si elle ne trouve pas dans sa connaissance-pratique des données pour déterminer le concept rationnel transcendant de l'inconditionné, et si, de cette manière, elle peut, au gré de la métaphysique, franchir les bornes de toute expérience possible, à l'aide de la connaissance *à priori*, mais sous le point de vue pratique seulement. La raison spéculative, en procédant ainsi, nous a du moins laissé le champ libre pour nous étendre, quoiqu'elle eût la prétention de l'occuper : en sorte qu'il nous est encore permis, et nous y sommes même invités

(1) Cette expérience de la raison pure a beaucoup d'analogie avec celle que des *chimistes* appellent souvent essai de *réduction*, mais qui est en général une *opération synthétique*. *L'analyse du métaphysicien* divise la connaissance pure *à priori* en deux élémens de nature très-diverse, savoir : l'élément des choses comme phénomènes, et celui des choses en elles-mêmes. La *dialectique* unit de nouveau ces deux élémens au concept rationnel nécessaire de l'*inconditionné*, pour former du tout un *accord*, et trouve que cet accord n'est possible que par la distinction dont nous venons de parler, distinction qui, par conséquent, est vraie.

par elle, de l'occuper, si nous pouvons, par ses données pratiques (1).

C'est cette tentative de changer la marche adoptée jusqu'ici en métaphysique, à l'exemple de la révolution entreprise par les géomètres et les physiciens, chacun dans leur science respective, qui constitue la critique de la raison spéculative. C'est un traité de la méthode, non un système de la science même. Mais elle indique néanmoins la circonscription totale de la science, tant par rapport à ses limites que par rapport à toutes les parties qui doivent servir à

(1) C'est ainsi que les lois centrales du mouvement des corps célestes démontrèrent ce que *Copernic* n'admit d'abord qu'hypothétiquement, et établirent en même temps la force qui tient en rapport les pièces de l'édifice du monde (l'attraction de Newton), et qui n'aurait jamais été découverte si Copernic n'avait pas osé rechercher, contre le témoignage des sens, l'explication des mouvemens observés, non dans les corps célestes, mais dans le spectateur. Je ne donne non plus dans cette préface le changement dans la façon de penser sur la connaissance humaine, changement analogue à l'hypothèse de Copernic, et que je n'exposerai dans la critique que comme une hypothèse; mais cette hypothèse est démontrée, non hypothétiquement, mais apodictiquement, dans le Traité de la nature de nos représentations de l'espace et du temps, et des concepts élémentaires de l'entendement. J'ai seulement voulu faire remarquer ici que les premières tentatives de révolution sont nécessairement hypothétiques.

la constituer. Car la raison spéculative pure a cela de propre, qu'elle doit et peut apprécier sa propre faculté d'après la manière dont elle se donne un objet à penser, qu'elle peut et doit connaître parfaitement les différentes manières de se poser un problème, et tracer ainsi l'esquisse entière d'un système de métaphysique. D'une part, en effet, rien dans la connaissance *à priori* ne peut être attribué aux objets que ce que le sujet pensant tire de lui-même; et, d'autre part, la raison pure est, par rapport aux principes de la connaissance, une unité complètement distincte, subsistant par elle-même, dans laquelle chaque membre de la connaissance *à priori* est fait pour tous les autres comme dans un corps organisé, et dans laquelle aucun principe ne peut être pris avec certitude dans *un* rapport déterminé, si l'on n'en connaît en même temps le rapport *universel* dans l'usage général de la raison pure. C'est pourquoi la métaphysique a aussi ce rare bonheur, qui ne peut être le partage d'aucune science rationnelle qui s'occupe des objets de la connaissance (car la logique ne s'occupe que de la forme de la pensée en général), que, si elle est introduite par cette critique dans la voie sûre de la science, elle peut saisir parfaitement tout le champ de la connaissance qu'elle a pour objet, et par conséquent accomplir son œuvre et la léguer à la postérité comme un capital qui ne pourra jamais être augmenté, parce qu'elle ne

s'occupe simplement que des principes et des limites de leur usage, limites qui sont déterminées par les principes mêmes. Comme science fondamentale, elle est tenue à cette perfection, et l'on doit pouvoir dire d'elle : *nihil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Mais on nous demandera sans doute quels sont les trésors de science que nous pensons laisser à nos neveux dans une métaphysique ainsi épurée par la critique, et par-là même réduite à l'immobilité? On croira remarquer, en parcourant superficiellement cet ouvrage, que l'utilité en est purement *négative*, et qu'avec la raison spéculative nous n'allons jamais au-delà des bornes de l'expérience ; telle est en effet sa première utilité. Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'elle devient bientôt *positive*. Il suffit de remarquer que les principes dont se prévaut la raison spéculative pour tenter de franchir ses bornes ont en effet pour conséquence inévitable, non l'*extension*, mais la *restriction* de l'usage de notre raison. En effet, ces principes menacent de faire tout dominer par la sensibilité, à laquelle ils appartiennent proprement, et d'abolir ainsi l'usage pratique pur de la raison. Par conséquent, la *Critique*, qui resserre et limite l'usage spéculatif de la raison, est à la vérité *négative* jusque-là ; mais puisqu'en même temps elle lève par-là un obstacle qui circonscrivait l'usage pratique de la raison, et semble vouloir le faire

complètement disparaître, elle a donc en effet une utilité positive, utilité qu'on trouvera très-importante si l'on se persuade qu'il y a un usage pratique de la raison pure absolument nécessaire (l'usage moral), dans lequel la raison dépasse nécessairement les bornes de la sensibilité. Quoiqu'elle n'ait pas à cet effet le moindre besoin de la raison spéculative, elle doit néanmoins être rassurée contre la réaction de cette raison, pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même. Si l'on contestait une utilité *positive* au service rendu par la Critique, autant vaudrait dire que la police n'a aucune utilité positive, attendu que sa principale attribution est d'empêcher que les citoyens ne se nuisent entre eux, et de faire en sorte que chacun puisse vaquer à ses affaires librement et sans crainte.

Il sera démontré dans la partie analytique de la Critique que l'espace et le temps ne sont que des formes de l'intuition sensible, par conséquent seulement des conditions de l'existence des choses comme phénomènes; qu'en outre nous n'avons des choses aucun concept intellectuel, et par conséquent aucun élément de leur connaissance, qu'autant qu'une intuition qui corresponde à ces concepts nous est offerte; que nous ne pouvons donc avoir aucune connaissance de quelque objet que ce puisse être comme chose en soi, mais en tant seulement que cet objet se trouve soumis à l'intuition

sensible, c'est-à-dire en tant que phénomènes; d'où il résulte que toute connaissance rationnelle spéculative possible se réduit nécessairement aux seuls objets de l'expérience. Néanmoins, ce qu'il faut bien remarquer, c'est qu'il nous est toujours libre de penser ces mêmes objets, comme existant en soi; mais il ne nous sera jamais donné de les connaître ainsi (1). Si en effet cette pensée nous était interdite, il s'ensuivrait cette absurdité : qu'il y a des phénomènes, des apparences, et rien cependant qui apparaisse. Admettons-nous maintenant que cette distinction nécessaire des choses par la critique, en choses comme objets de l'expérience et en choses en soi, n'ait pas été faite : alors le principe de causalité, et par conséquent le mécanisme de la

(1) Pour connaître une chose, il faut que j'en puisse prouver la possibilité (soit par le témoignage de l'expérience de sa réalité, soit *à priori* par la raison). Mais je puis *penser* tout ce que je veux, pourvu que je ne me mette pas en contradiction avec moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quoique, à la vérité, je ne puisse répondre qu'il y ait ou non, dans l'ensemble de toutes les possibilités, un certain objet correspondant à cette pensée. Mais, pour attribuer à un tel concept une valeur objective (une possibilité réalisée, car la précédente n'est que logique), il faut plus encore. Mais il n'est pas nécessaire de chercher ce *plus* dans les sources théorétiques de la connaissance; il peut se trouver également dans les sources pratiques.

nature dans la détermination de ce principe, valent par le fait pour toutes choses en général comme causes efficientes. Je ne pourrais donc pas dire d'un même être, par exemple de l'ame humaine, que sa volonté est libre, et qu'elle est en même temps soumise à la nécessité de la nature, c'est-à-dire qu'elle n'est pas libre, sans tomber dans une contradiction manifeste; parce que, dans l'une et l'autre proposition, j'ai pris l'ame dans un même sens, savoir : comme chose en général (comme chose en soi); et, sans le secours préalable de la Critique, je ne pouvais même la prendre autrement. Mais si la Critique n'est point en défaut lorsqu'elle prescrit de prendre les objets dans *deux sens*, savoir, ou comme phénomènes, ou comme choses en soi; si la déduction de leurs concepts intellectuels est juste, et que par conséquent le principe de causalité ne se rapporte aux choses que dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont l'objet de l'expérience, mais que les mêmes choses prises dans le second sens ne soient plus sujettes à ce principe, il s'ensuivra que la même volonté, considérée dans le phénomène (dans les actions sensibles) comme nécessairement conforme à la loi physique, est par conséquent pensée comme *non libre* en ce sens; considérée cependant, d'un autre côté, comme appartenant à une chose en soi, indépendante de cette loi, elle est au contraire pensée *libre*, sans qu'il y ait ombre de

contradiction. Or, quoique je ne puisse connaître mon ame, considérée sous ce dernier point de vue, par aucune raison spéculative (et bien moins encore par l'observation empirique), et que je ne puisse par conséquent connaître la liberté comme attribut d'un être auquel je rapporte cependant des effets dans le monde sensible, puisqu'il faudrait pour cela que je connusse positivement et déterminément cet être appelé ame, sans cependant le *connaître* dans le temps (ce qui est impossible, puisque je ne puis soumettre à mon concept une intuition que je n'ai pas) ; — cependant je puis concevoir la liberté : c'est-à-dire que sa représentation ne renferme du moins aucune contradiction, dès qu'une fois l'on admet et la distinction critique de deux espèces de représentations (l'une sensible et l'autre intellectuelle), et, comme conséquence de cette distinction, la circonscription des concepts purs de l'entendement, et, par suite aussi, celle des principes qui en découlent.

Si maintenant nous admettons que la morale suppose nécessairement la liberté (dans le sens le plus strict), comme attribut de notre volonté, puisqu'elle met dans notre raison des principes pratiques originels, comme en étant des *données à priori,* principes qui seraient tout à fait impossibles sans la supposition de la liberté ; et si nous supposons en même temps que la raison spéculative ait prouvé que cette liberté ne peut absolument être pensée : la première

supposition, la supposition de la morale, devra certainement céder à la seconde, dont le contraire est visiblement contradictoire; par conséquent la *liberté*, et avec elle la moralité (dont le contraire n'est effectivement contradictoire qu'autant que la liberté est déjà supposée) font place au *mécanisme de la nature*. Mais, comme il suffit à la philosophie morale que la liberté ne se contredise point, et qu'elle se laisse au moins concevoir par voie de conséquence, sans qu'il soit nécessaire d'en apercevoir autre chose; qu'elle ne mette du reste aucun obstacle au mécanisme naturel d'une même action (prise sous un autre rapport): alors la morale et la physique se trouvent pouvoir coexister; ce qui n'aurait pas eu lieu si la Critique ne nous eût pas éclairés auparavant sur notre ignorance inévitable relativement aux choses en elles-mêmes, et n'eût restreint aux phénomènes seuls tout ce que nous pouvons *connaître* théorétiquement.

Cette même exposition de l'utilité positive des principes critiques de la raison pure peut être démontrée par rapport au concept de *Dieu*, et à celui de la *simplicité de* notre *ame*; mais je ne le ferai pas, pour plus de briéveté. Je ne puis donc pas même *admettre Dieu*, ni la *liberté*, ni l'*immortalité*, en faveur de l'usage pratique nécessaire de ma raison, si je n'*enlève* en même temps à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendentaux : parce

que, pour les obtenir, elle a besoin de principes qui, par cela même qu'ils se rapportent uniquement aux seuls objets de l'expérience possible, dès qu'ils viennent à être appliqués à des objets qui ne sont pas susceptibles d'expérience, les transforment toujours en phénomènes, et déclarent ainsi toute *extension pratique* de la raison pure impossible. Je devais donc abolir la *science*, pour faire place à la *foi*. Le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé d'avancer dans cette science sans critique de la raison pure, est la vraie source de l'incrédulité qui combat la morale; car cette incrédulité est toujours très-dogmatique.

Si donc il n'est pas impossible de laisser à la postérité une métaphysique systématique établie sur la critique de la raison pure, le legs ne sera pas de peu de valeur; soit que l'on considère simplement la culture de la raison au moyen d'une science certaine en général, comparée au vain tâtonnement et à la divagation sans critique qui en est la suite; soit que l'on considère le meilleur emploi du temps d'une jeunesse avide de connaître, qui, en suivant la méthode dogmatique ordinaire, est jetée de si bonne heure et si violemment dans des matières où elle se plaît à subtiliser (mais auxquelles elle n'entend et n'entendra jamais rien, non plus que qui que ce soit au monde) ou à découvrir quelque pensée ou opinion nouvelle, et néglige ainsi l'étude d'une science so-

lide. Mais le bienfait de cette science serait surtout sensible si elle fournissait l'avantage inappréciable d'en finir pour toujours, à la manière *socratique*, avec les objections contre la morale et la religion, par l'argument évident de l'ignorance des adversaires. Une métaphysique a toujours été dans le monde et y sera toujours; mais avec elle aussi se trouvera une dialectique de la raison pure, qui lui est naturelle. Le premier et le plus grand soin de la philosophie est donc de tarir, une fois pour toutes, les sources de l'erreur, et de lui enlever ainsi toute son influence pernicieuse.

Malgré cette importante révolution opérée dans le champ des sciences, et le *préjudice* que doit en éprouver la raison spéculative dans ce qu'elle avait regardé jusqu'ici comme sa possession, tout cependant reste dans le même état qu'auparavant par rapport à l'utilité que le monde recueille des doctrines de la raison pure; la perte n'atteint que le *monopole des écoles*, mais nullement l'*intérêt du genre humain*. Je demande au plus obstiné dogmatiste si l'argument de l'immortalité de l'ame, tiré de la simplicité de la substance; si celui de la liberté de la volonté contre le mécanisme universel, tiré de ces subtiles, quoiqu'impuissantes distinctions, d'une nécessité pratique subjective et objective; ou si l'argument de l'existence de Dieu, tiré du concept d'un être souverainement parfait (de la contingence des

choses muables, et de la nécessité d'un premier moteur); je demande, dis-je, si toutes ces choses, sorties des écoles, ont jamais pu devenir le partage du vulgaire et avoir sur lui la moindre influence? S'il n'en a rien été jusqu'ici, et s'il n'en sera jamais rien, à cause de la faiblesse de l'intelligence du commun des hommes pour des spéculations si subtiles; si, au contraire, pour ce qui concerne la première question, cet état remarquable de la nature humaine, de ne pouvoir être satisfaite de rien de temporel (comme insuffisant au besoin de sa complète destination), a dû amener naturellement l'espérance d'une *vie future ;* si, par rapport à la seconde question, la simple exposition claire des devoirs en opposition avec les exigences des inclinations a dû produire la conscience de la *liberté;* et enfin si, pour ce qui regarde la troisième question, l'ordre admirable, la beauté et la providence qui brillent dans la nature des choses, doivent seuls opérer la foi en un sage et grand *auteur du monde*, et la persuasion qui s'en répand parmi les peuples : — alors, non-seulement cette possession reste inattaquée, mais elle gagne d'autant plus en autorité que les écoles sont maintenant mieux apprises à ne pas prétendre à une vue plus élevée et plus étendue, dans une matière qui touche aux communs intérêts du genre humain, que celle à laquelle peut atteindre facilement le grand nombre, qui est très-digne de notre estime, et à s'en tenir

par conséquent au développement de ces preuves généralement faciles à comprendre pour tout le monde et suffisantes sous ce rapport.

La réforme ne porte donc que sur les arrogantes prétentions des écoles, qui voudraient passer ici pour être (comme elles sont du reste avec raison par rapport à beaucoup d'autres parties) les seules appréciatrices, les seules dépositaires de ces vérités dont elles partagent seulement l'usage avec le peuple, s'en réservant du reste la clé *(quod mecum nescit, solus vult scire videri)*. Cependant les justes prétentions du philosophe spéculatif n'ont point été oubliées, car il reste toujours seul dépositaire d'une science utile au peuple, qui ne s'en doute pas, savoir de la Critique de la raison, science qui ne peut jamais devenir populaire et qui n'a pas besoin de l'être; parce que, moins le peuple est porté à prendre des argumens subtils pour des vérités utiles, moins il s'élève dans son esprit d'objections également subtiles contre elles. Au contraire, parce que les écoles, ainsi que les individus qui s'élèvent à la spéculation, tombent nécessairement dans ce double inconvénient, il est du devoir du philosophe de prévenir une fois pour toutes, par la recherche fondamentale du droit de la raison spéculative, le scandale dont le peuple doit tôt ou tard être frappé, par suite des controverses dans lesquelles les métaphysiciens sans critique (et comme tels enfin

les théologiens) s'engagent nécessairement, controverses qui finissent par fausser leurs doctrines. La Critique est donc le seul moyen de couper les racines mêmes du *matérialisme*, du *fatalisme*, de l'*athéisme*, de l'*incrédulité* religieuse, du *fanatisme* et de la *superstition*, qui peuvent être généralement nuisibles; enfin aussi celles de l'*idéalisme* et du *scepticisme*, qui sont la perte des écoles, mais qui ne pénétreraient que difficilement dans le public. Si les gouvernemens croyaient jamais devoir se mêler des affaires des savans, il serait bien plus convenable à leur sollicitude pour les sciences et les hommes de favoriser la liberté de cette Critique, au moyen de laquelle seule les travaux de la raison peuvent être établis sur un pied ferme, que de soutenir le despotisme ridicule des écoles qui poussent un cri sur le danger public aussitôt qu'elles voient briser leurs toiles d'araignées, dont le peuple n'eut jamais connaissance, et dont il ne ressentira par conséquent jamais la perte.

La critique n'est pas contraire au *procédé dogmatique* de la raison dans sa connaissance pure, comme science (car la science doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire strictement démonstrative par des principes *à priori* certains et indubitables), mais elle est contraire au *dogmatisme*, c'est-à-dire à la prétention de ne procéder qu'avec une connaissance pure résultant de concepts (philosophiques) suivant

des principes, tels que la raison en emploie depuis long-temps, sans avoir examiné ni la manière dont elle les a obtenus, ni leur légitimité. Le dogmatisme n'est donc autre chose que la méthode dogmatique de la raison pure, *sans critique préalable de sa propre faculté*. Cette opposition ne doit donc pas dégénérer en une stérilité verbeuse sous une fausse apparence de popularité, non plus qu'en scepticisme, qui condamne toute métaphysique sans l'entendre. La Critique est plutôt le préambule nécessaire à la création d'une métaphysique fondamentale comme science, qui doit nécessairement être traitée dogmatiquement, d'une manière rigoureusement systématique, et qui conséquemment doit être scholastique (et non populaire); car ces conditions sont tout à fait indispensables dans la métaphysique, puisqu'elle s'engage à exécuter son œuvre tout à fait *à priori*, et par conséquent à la satisfaction de la raison spéculative. Dans l'exécution du plan tracé par la Critique, c'est-à-dire dans l'exécution d'un futur système de métaphysique, nous devrons donc suivre à l'avenir la méthode sévère du célèbre *Wolf*, de tous les philosophes dogmatiques le plus distingué, et qui donna le premier l'exemple (et par cet exemple il créa cet esprit de profondeur que l'Allemagne n'a point encore perdu) de la manière dont, par la position légitime des principes, par la claire détermination des

idées, par la sévérité dans les démonstrations; l'on peut, en évitant dans les conséquences les sauts téméraires, entrer dans la voie sûre de la science. Le premier, il aurait été capable de réformer radicalement la métaphysique, si l'idée lui en était venue, et de préparer auparavant le sol pour l'édifice, par la critique de l'instrument, c'est-à-dire par la critique de la raison pure. Cette omission est moins imputable à lui-même qu'à la manière dogmatique de philosopher de son temps, et sur laquelle les philosophes de son siècle et de tous les siècles antérieurs n'avaient rien à se reprocher entre eux. Ceux qui blâment sa méthode, ainsi que celle de la Critique de sa raison pure, n'ont d'autre but que de se dégager entièrement des liens de la *science*, de convertir le travail en jeu, la certitude en opinion, la philosophie en philodoxie.

Quant à ce qui concerne cette seconde édition, je n'ai pas voulu, comme de raison, négliger l'occasion de faire disparaître, autant que possible, des difficultés et des obscurités qui ont donné lieu à plusieurs interprétations vicieuses, dans lesquelles sont tombés, peut-être bien un peu par ma faute, des hommes pénétrans, dans le jugement qu'ils ont porté de ce livre. Je n'ai rien trouvé à changer dans les propositions, dans leurs preuves, non plus que dans la forme et l'ensemble du plan. Cette invariabilité doit être attribuée en partie à la longue méditation

à laquelle j'ai soumis mon ouvrage avant de le livrer au public, en partie à la nature des matières mêmes, je veux dire à la nature d'une raison spéculative pure, qui contient un véritable enchaînement, où tout est organe, c'est-à-dire où tout conspire à l'unité, et chaque partie au tout; où par conséquent le moindre vice que ce soit, erreur ou omission, doit inévitablement se trahir dans l'usage. Ce système, je l'espère, se consolidera de plus en plus à l'avenir. Ce qui me donne cette confiance, ce n'est point la présomption, mais l'évidence seule qui se manifeste par l'uniformité du résultat obtenu à l'issue de mon travail, soit que je parte des plus petits élémens pour m'élever jusqu'au tout de la raison pure, où que je descende au contraire de ce tout jusqu'à ces élémens derniers (car ce tout est aussi donné par la fin dernière de la raison dans la pratique), si bien que la tentative de changer la moindre partie amène aussitôt une contradiction, non-seulement du système, mais de la raison humaine. Quant à l'*exposition* des matières, il reste encore beaucoup à faire; j'ai essayé dans cette seconde édition des corrections qui doivent faire disparaître et les équivoques de l'esthétique, surtout dans le concept de temps, et l'obscurité de la déduction des concepts de l'entendement, et les prétendus défauts d'une suffisante évidence dans la preuve des principes de l'entendement pur, et enfin la fausse

interprétation des paralogismes reprochés à la psychologie rationnelle. Je n'ai fait de changement que jusqu'ici (c'est-à-dire seulement jusqu'à la fin du premier chapitre de la dialectique transcendentale, mais pas plus loin); et ces changemens ne consistent que dans des corrections de style (1). Si je n'en ai pas fait davantage, c'est que le temps me manquait, et que, par rapport au reste, il n'y a rien qui doive être mal interprété des justes et habiles appréciateurs, qui, sans que je doive les nommer ici, en leur donnant les éloges qui leur sont dus, trouveront bien les endroits que j'ai retouchés d'après leurs conseils. Mais cette correction entraîne pour le lecteur une légère perte, inévitable cependant, à moins

(1) La seule augmentation proprement dite, mais toutefois seulement dans la manière de démontrer, serait peut-être ma nouvelle réfutation de l'*idéalisme* psychologique et la démonstration rigoureuse (la seule, du reste, que je croie possible) de la réalité objective de l'intuition externe. Quelque innocent que l'idéalisme puisse être réputé par rapport au but essentiel de la métaphysique (ce qui n'est pas en effet), ce sera cependant toujours un scandale pour la philosophie et la raison humaine en général, que de ne pouvoir admettre qu'au nom de la foi seule l'existence des choses qui nous sont extérieures (d'où cependant nous tirons toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens intime), et de ne pouvoir en donner aucune preuve satisfaisante à quiconque serait tenté d'en douter.

de grossir considérablement le volume. Cette perte consiste en ce qu'un passage, qui ne fait point, à la vérité, partie essentielle du tout, mais qui cependant pourrait être regretté de plus d'un lecteur, puisqu'il peut d'ailleurs être utile sous un autre rapport, a dû être omis ou exposé en raccourci, pour rendre mon exposition plus lucide. Du reste, rien absolument n'a été changé au fond par rapport aux propositions, ni même à leurs démonstrations; mais la méthode d'exposition primitive s'écarte trop de celle qu'on a adoptée en dernier lieu pour qu'elle puisse être rapportée en parenthèse. Cette faible perte, qui d'ailleurs peut être réparée, au gré de chacun, par la comparaison de cette édition avec la première, est surabondamment compensée, je l'espère, par une plus grande clarté. J'ai remarqué avec un plaisir mêlé de reconnaissance, dans différens écrits publics (soit à l'occasion de la revue de plusieurs ouvrages, soit dans des traités spéciaux), que l'esprit de profondeur n'est point perdu en Allemagne, mais seulement qu'il a été quelque temps étouffé par la mode d'une liberté de penser affectant le génie, et que les sentiers épineux de la Critique qui conduisent à une science méthodique de la raison pure, et à une science par conséquent durable et très-nécessaire, n'ont point empêché les hommes courageux d'y entrer. Je laisse à ces hommes distingués, qui joignent si heureusement à la profon-

deur de l'aperçu le talent d'une exposition claire (talent que je ne me sens pas), le soin de mettre la dernière main à mon ouvrage, encore imparfait sans doute sous ce dernier rapport; ce qui peut mettre en danger, non d'être refuté, mais bien de n'être pas compris. Je ne puis, de mon côté, m'engager dès maintenant dans toutes les disputes que mon livre fera naître, quoique je fasse soigneusement attention à toutes les observations, tant de mes adversaires que de mes amis, afin de les mettre à profit dans la future exécution du système de cette propédeutique. Comme ce travail m'a conduit à un âge déjà très-avancé (j'ai 64 ans ce mois-ci), je dois être économe de mon temps, pour remplir mon plan, si je veux publier la métaphysique de la physique et celle des mœurs, à l'effet de confirmer la légitimité de la Critique de la raison spéculative et de la raison pratique, et si je veux attendre les éclaircissemens des obscurités qu'on peut difficilement éviter lors d'une première édition d'un ouvrage de cette nature, ainsi que la défense du tout par des hommes de mérite qui ont bien voulu s'en charger. Toute exposition philosophique peut se trouver défectueuse dans quelques parties (elle ne peut pas être aussi sévère que les formules mathématiques); cependant l'organisation du système, considéré comme unité, ne peut en souffrir. Mais peu d'esprits sont capables de s'élever à ce point

de vue général, si le système est nouveau, et un moindre nombre encore a pour cela quelque attrait, par cette autre raison que tout ce qui est nouveau est importun. Aussi croit-on découvrir des contradictions palpables dans toute espèce de composition, surtout dans les écrits d'une marche libre et indépendante, lorsqu'on compare entre eux quelques passages isolés qui jetteraient sur l'ouvrage une lumière défavorable aux yeux de celui qui se fierait au jugement d'autrui; mais pour celui qui s'est emparé des idées d'un tout, ces contradictions sont très-faciles à résoudre. Si cependant une théorie a quelque solidité, l'action et la réaction, qui semblent d'abord la menacer d'un si grand péril, ne serviront enfin qu'à faire disparaître ses inégalités de lumière, et à lui donner aussi dans peu de temps l'élégance requise, si les savans se montrent impartiaux, pénétrans et amis de la vraie popularité.

Kœnisberg, avril 1787.

INTRODUCTION.

I.

Nul doute que toutes nos connaissances ne commencent par l'expérience ; car, par quoi la faculté de connaître serait-elle donc portée à s'exercer, si ce n'est par les objets qui affectent nos sens, et qui, d'un côté, occasionent par eux-mêmes des représentations, en même temps que, de l'autre, ils excitent l'activité intellectuelle à comparer ces objets, à les unir ou à les séparer, et à mettre ainsi en œuvre la matière grossière des impressions extérieures, pour en composer la connaissance des choses, connaissance que nous appelons expérience? Nulle connaissance en nous ne précède donc l'expérience, et toutes commencent avec elle.

Mais, quoique toutes nos connaissances commencent *avec* l'expérience, ce n'est point à dire qu'elles *en* procèdent toutes ; car il peut bien se faire que la connaissance même, qui nous vient de l'expérience, soit un composé de ce que nous recevons dans les sensations, et de ce que produit d'elle-même notre propre faculté de connaître (simplement provoquée

par les impressions extérieures), quoique nous ne puissions distinguer ce dernier élément du premier tant qu'une longue expérience ne nous y a pas rendus attentifs et ne nous a pas appris à faire cette distinction.

C'est donc, pour le moins, une question qui demande à être examinée de près, et qui ne peut se résoudre au premier aperçu, que celle de savoir s'il y a une connaissance indépendante de l'expérience, et même de toute impression des sens. On appelle cette sorte de connaissance *une connaissance à priori*, et on la distingue des connaissances *empiriques*, qui ont leur source *à posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience.

Toutefois cette expression n'est pas encore assez déterminée pour faire comprendre parfaitement tout le sens de la question précédente. Car, on dit bien de plusieurs de nos connaissances, dérivant de l'expérience, que nous en sommes capables, ou que nous les possédons *à priori*, par la raison que nous ne les obtenons pas immédiatement de l'expérience, mais d'une règle générale que nous avons cependant tirée elle-même de l'expérience. C'est ainsi que l'on dit de quelqu'un qui mine les fondemens de sa maison, qu'il devait savoir *à priori* qu'elle s'écroulerait; ou, en d'autres termes, qu'il ne devait pas attendre l'événement de la chute pour en être certain. Mais cependant il ne pouvait réelle-

ment savoir ce fait qu'*à posteriori* : ne fallait-il pas, en effet, que l'expérience lui fît voir que les corps gravitent et tombent quand ils sont abandonnés à leur propre poids ?

Nous entendrons donc désormais par connaissances *à priori*, non celles qui ne dépendent point de telle ou telle expérience, mais celles qui ne dépendent absolument d'aucune. A ces connaissances sont opposées les connaissances empiriques, qui ne sont possibles qu'*à posteriori*, c'est-à-dire par l'expérience. Parmi les connaissances *à priori*, celles-là s'appellent *pures*, qui ne contiennent rien d'empirique. Ainsi, par exemple, ce principe : tout changement a une cause, est un principe *à priori*, mais non pas pur, parce que l'idée de changement ne peut être fournie que par l'expérience.

II.

Nous sommes en possession de certaines connaissances à priori, *et le sens commun lui-même n'en est jamais dépourvu.*

C'est ici le lieu de chercher une marque à laquelle nous puissions distinguer sûrement une connaissance pure d'une connaissance empirique. L'expérience nous apprend, à la vérité, que quelque chose est de telle ou telle manière ; mais elle ne nous apprend pas

qu'il puisse en être autrement. *Premièrement* donc, toute proposition qui ne peut être conçue qu'avec la conception de la nécessité qu'il en soit ainsi, est un jugement *à priori*. Si, de plus, cette proposition n'est pas dérivée d'une autre proposition qui ait elle-même une valeur nécessaire, elle est alors absolument *à priori*. *Secondement*, l'expérience ne donne jamais ses jugemens pour essentiellement et strictement universels, mais ils sont seulement d'une généralité supposée et comparative (au moyen de l'induction); ce qui veut dire proprement qu'on n'a pas remarqué jusqu'ici d'exception à telle ou telle loi de la nature. Ainsi, un jugement pensé dans une rigoureuse universalité, c'est-à-dire de telle sorte qu'aucune exception n'est possible, ne dérive point de l'expérience, mais est absolument valable *à priori*. L'universalité empirique n'est donc qu'une extension arbitraire de valeur, concluant d'une valeur donnée dans la plupart des cas, à une valeur pour tous les cas; comme, par exemple, dans cette proposition : tous les corps sont pesans. Au contraire, dans le cas où une stricte universalité appartient essentiellement à un jugement, alors cette universalité indique une source particulière pour ce jugement, savoir : la faculté de connaître *à priori*. La nécessité et la généralité absolue sont donc les caractères certains d'une connaissance *à priori*, et se tiennent indissolublement l'un et l'au-

tre. Mais comme, dans la pratique, il est parfois plus facile de faire voir la limitation empirique d'une connaissance que sa contingence, ou bien, au contraire, sa généralité absolue que sa nécessité, il est utile de pouvoir employer séparément ces deux criterium dont chacun est, à lui seul, infaillible.

Maintenant, il est très-facile de prouver qu'il y a réellement dans les connaissances humaines de ces jugemens nécessaires, universels, dans l'acception stricte du mot, et par conséquent des jugemens purs *à priori*. En veut-on un exemple pris des sciences : il n'y a qu'à jeter un coup-d'œil sur les propositions mathématiques. Si, au contraire, l'on en veut un qui soit pris de l'usage commun de l'entendement, le principe que tout changement requiert une cause peut en servir. Il y a plus, c'est que, dans ce dernier exemple, le concept d'une cause emporte si évidemment le concept de la nécessité de sa liaison avec son effet, et celui de la stricte généralité de la règle, que le concept de cause disparaîtrait complètement si, comme le fait Hume, on voulait le dériver de la fréquente liaison de ce qui suit avec ce qui précède, et de l'habitude (par conséquent de la nécessité purement subjective) d'associer les représentations que nous acquérons par-là. On pourrait aussi, sans être obligé de recourir à ces exemples pour prouver la réalité des principes purs *à priori* dans notre connaissance, la démontrer ra-

tionnellement, en faisant voir la nécessité absolue de ces sortes de principes pour la possibilité de l'expérience même. Car, en effet, où l'expérience prendrait-elle sa certitude si toutes les règles suivant lesquelles elle procède étaient toujours empiriques, et par conséquent contingentes? On pourrait donc difficilement les faire valoir pour premiers principes. Mais il nous suffit d'avoir ici exposé en fait l'usage pur de notre faculté de connaître, avec les criterium qui lui sont propres. Ce n'est pas seulement dans les jugemens, mais encore dans les concepts que se manifeste l'origine de quelque connaissance *à priori*. Otez, en effet, successivement de votre concept expérimental de tout corps ce qu'il y a d'empirique, c'est-à-dire la couleur, la dureté, la mollesse, la pesanteur, l'impénétrabilité, il restera cependant l'espace qu'occupait ce corps (maintenant tout à fait évanoui, et qui ne peut être anéanti par la pensée). De même, si vous retranchez de quelqu'un de vos concepts empiriques d'un objet, corporel ou non, toutes les qualités que vous en révèle l'expérience, vous ne pourrez cependant lui enlever mentalement la qualité par laquelle vous le pensez comme substance, ou comme adhérent à une substance (quoique ce concept de substance soit plus déterminé que celui d'un objet en général). Vous devez donc avouer, convaincu par la nécessité avec laquelle ce concept vous presse et s'impose à vous,

qu'il a sa raison *à priori* dans notre faculté de connaître.

III.

La philosophie a besoin d'une science qui détermine la possibilité, les principes et la sphère de toutes les connaissances à priori.

Une chose plus importante encore que tout ce qui précède, c'est que certaines connaissances sortent complètement du champ de toute expérience possible, et semblent étendre l'enceinte de nos jugemens au-delà de ses limites, par le moyen de concepts qui n'ont nulle part un objet correspondant dans l'expérience.

Et c'est précisément dans ces dernières connaissances, qui s'élèvent au-dessus du monde sensible, où l'expérience ne peut ni guider, ni rectifier le jugement, que se font les investigations de notre raison, lesquelles nous paraissent bien préférables et leur but bien supérieur à tout ce que l'entendement peut apprendre dans le champ des phénomènes. Nous tentons même tout, au risque de nous égarer, plutôt que d'abandonner par indifférence ou par mépris de si importantes recherches. Ces inévitables questions de la raison pure sont : *Dieu, la liberté* et *l'immortalité*. Mais la science dont le but et tous les procédés tendent uniquement à la solution de

ces questions s'appelle *Métaphysique*. Sa marche est d'abord dogmatique, c'est-à-dire sans examen préalable de la puissance ou de l'impuissance de la raison pour une si grande entreprise, dont l'exécution est tentée avec une pleine confiance.

Il paraît cependant très-naturel qu'après avoir abandonné le champ de l'expérience, on n'élève pas de suite un édifice avec les connaissances que l'on possède, sans savoir auparavant quelle confiance méritent des principes dont personne ne connaît l'origine; sans s'assurer auparavant, par des investigations soigneuses, de la solidité des fondemens sur lesquels doit poser cet édifice. On a donc dû, à ce qu'il me semble, agiter depuis long-temps la question de savoir comment l'entendement peut parvenir à toutes ces connaissances *à priori*; quelle étendue, quelle légitimité, quel prix ces connaissances peuvent avoir. Rien n'est plus naturel en effet, si par le mot naturel il faut entendre ce qui doit raisonnablement se faire. Mais si l'on entend par-là ce qui se fait ordinairement, rien n'est au contraire plus naturel et plus concevable que le long oubli de cette recherche; car une partie de ces connaissances, telles que les mathématiques, est depuis long-temps en possession de la certitude, et fait attendre les autres avec une ferme espérance, quoique celles-ci puissent ne ressembler en rien aux mathématiques. De plus, quand une fois les barriè-

res de l'expérience sont franchies, on est bien sûr de n'être plus désormais contredit par elle. Le besoin d'étendre ses connaissances est si impérieux que l'on ne peut être arrêté dans sa marche que par une évidente contradiction sur laquelle on s'achoppe; mais cette contradiction peut être évitée si l'on met de l'habileté dans ses fictions, sans cependant qu'elles perdent rien de leur caractère. Les mathématiques nous donnent un exemple bien sensible de la manière dont nous pouvons nous étendre dans la connaissance *à priori* sans le secours de l'expérience, car elles ne s'occupent des objets et de leur connaissance qu'autant que ces objets peuvent être représentés par l'intuition. Mais cette circonstance est facilement négligée, parce que cette intuition peut être donnée même *à priori*, et peut par conséquent se distinguer à peine d'un concept parfaitement pur. Dans la passion d'étendre ses connaissances, la raison, aveuglée par cette preuve de sa puissance, croit voir le champ de l'infini s'ouvrir devant elle. C'est ainsi que la colombe légère pourrait croire, lorsqu'elle fend d'un vol rapide et libre l'air dont elle sent la résistance, qu'elle volerait plus rapidement encore dans le vide. C'est ainsi que Platon, dédaignant le monde sensible, qui tient la raison dans des bornes si étroites, se hasarde au-delà du monde, sur les aîles des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il ne voit pas qu'il

n'avance point malgré ses efforts ; car il manque du point d'appui nécessaire pour pouvoir se soutenir, et d'où il puisse en quelque sorte déplacer l'entendement. Mais telle est la marche ordinaire de la raison humaine, qu'elle achève son édifice le plus promptement qu'il lui est possible, et recherche ensuite si le fondement en est solide. Mais, parvenus à ce point, nous trouvons différens prétextes pour nous consoler du défaut de solidité de notre ouvrage, ou même pour en rejeter la tardive et périlleuse vérification. Mais ce qui nous dispense de tout soin, nous délivre de toute appréhension et nous en impose par une apparente solidité, c'est qu'une grande partie, et peut-être la plus grande, du travail de notre raison consiste dans l'analyse des idées que nous avons déjà des objets ; ce qui nous donne une foule de connaissances qui, bien qu'elles ne soient autre chose que des éclaircissemens et des explications de ce qui a déjà été pensé dans nos concepts (quoique d'une manière confuse), sont cependant réputées des aperçus nouveaux, du moins quant à leur forme, quoiqu'elles n'ajoutent matériellement rien aux idées que nous avons, mais seulement les disposent et les rendent plus claires. Or, comme cette manière de procéder donne une connaissance réelle *à priori* qui comporte un progrès sûr et utile, la raison abandonnée, sans qu'elle s'en doute, à cette illu-

sion, se livre à des assertions de nature très-diverse, en ajoutant à des idées données d'autres idées, à la vérité *à priori*, mais qui leur sont complètement étrangères, sans qu'elle sache comment elle les a acquises et sans même que cette question se présente à elle. Je traiterai donc aussi, en commençant, de la différence de ces deux espèces de connaissances.

IV.

De la différence entre les jugemens analytiques et les jugemens synthétiques.

Dans tous les jugemens le rapport du sujet au prédicat (en considérant seulement les jugemens affirmatifs, car l'application sera facile à faire ensuite aux jugemens négatifs) peut être de deux sortes : ou l'attribut B appartient au sujet A comme quelque chose d'y contenu (d'une manière cachée); ou bien B est complètement étranger à l'idée A, quoique, à la vérité, en liaison avec cette idée. Dans le premier cas, le jugement est *analytique*; dans le second, *synthétique*. Les jugemens analytiques (affirmatifs) sont donc ceux dans lesquels l'union de l'attribut avec le sujet est conçue par identité; ceux au contraire dans lesquels cette liaison est conçue sans identité doivent être appelés jugemens syn-

thétiques. On pourrait encore appeler les premiers, jugemens *explicatifs*, et les seconds, *extensifs*; parce que ceux-là n'ajoutent rien au sujet par l'attribut, mais seulement décomposent ce sujet en idées partielles, qui déjà y ont été conçues, quoique obscurément, tandis que, au contraire, les derniers ajoutent à l'idée du sujet un attribut qui n'y était pas encore conçu, et qui n'aurait pu en être dérivé par aucune décomposition. Quand je dis, par exemple : tous les corps sont étendus, c'est un jugement analytique; car je ne suis point obligé de sortir du concept de corps pour y trouver unie l'étendue; je n'ai qu'à le décomposer, c'est-à-dire qu'il suffit d'avoir conscience de la diversité que nous pensons toujours dans ce concept pour y trouver l'attribut dont il s'agit. C'est donc là un jugement analytique. Au contraire, quand je dis : tous les corps sont pesans, ici l'attribut est quelque chose de totalement différent de ce que je pense en général par le simple concept de corps. L'adjonction d'un tel attribut donne donc un jugement synthétique.

Les *jugemens d'expérience*, comme tels, sont toujours synthétiques; car il serait absurde de fonder un jugement analytique sur l'expérience, puisque, pour former un pareil jugement, je n'ai pas besoin de sortir de mon concept, ni par conséquent de recourir, à cette fin, à aucun témoignage de

l'expérience. La proposition : un corps est étendu, est une proposition *à priori*, et non un jugement de l'expérience. Car avant de m'adresser à l'expérience, j'ai déjà toutes les conditions de mon jugement dans le concept ; il ne me reste qu'à tirer de ce concept l'attribut, d'après le principe de contradiction, et à devenir en même temps conscient de la nécessité du jugement, nécessité que l'expérience ne m'apprendrait jamais. Au contraire, quoique primitivement je ne comprenne pas du tout dans le concept de corps en général l'attribut de pesanteur, ce concept de corps indique cependant un point de vue particulier de l'expérience, une portion, pour ainsi dire, de l'expérience totale à laquelle je puis ajouter encore ; ce que je fais en reconnaissant par l'observation la pesanteur des corps. Je puis d'avance connaître analytiquement le concept de corps par les caractères d'étendue, d'impénétrabilité, de figure, etc., qui tous sont pensés dans ce concept. Mais, si maintenant j'étends ma connaissance et que je reporte mes regards vers l'expérience qui m'a fourni ce concept de corps, j'y rencontre toujours aussi la pesanteur réunie aux caractères dont je viens de parler, et je la joins par conséquent d'une manière synthétique, comme attribut au concept de corps. C'est donc sur l'expérience que se fonde la possibilité de la synthèse de l'attribut *pesanteur* avec le concept de corps, parce que ces

deux concepts, quoique pas renfermés l'un dans l'autre, à la vérité, appartiennent cependant l'un à l'autre comme parties d'un tout, c'est-à-dire de l'expérience, qui n'est elle-même qu'une union synthétique contingente d'intuitions.

Mais, dans les jugemens synthétiques *à priori*, ce moyen manque absolument. Si je dois quitter le concept A pour connaître un autre concept B comme lui étant uni, sur quoi m'appuierai-je, et comment la synthèse sera-t-elle possible? Je n'ai plus ici l'avantage de retourner ensuite sur mes pas dans le champ de l'expérience. Soit cette proposition : Tout ce qui arrive a sa cause. Dans le concept de quelque chose qui arrive, je pense, à la vérité, qu'il y a quelque chose que précède un temps, et de-là nous tirons des jugemens analytiques. Mais le concept d'une cause est absolument étranger au concept précédent, et indique quelque chose d'entièrement différent de ce qui arrive, et qui par conséquent n'est pas compris dans cette dernière représentation. Car comment attribuerais-je en effet à ce qui arrive en général quelque chose qui en est entièrement différent; et comment connaître que le concept de cause, quoique n'y étant pas compris, s'y rattache cependant, et même nécessairement? Quel est ici l'inconnu = X, sur lequel s'appuie l'entendement quand il croit découvrir hors du concept A un attribut étranger B, qu'il pense cependant appartenir à A? Ce ne peut

être une donnée de l'expérience, puisque le principe en question unit le concept d'effet à celui de cause, non-seulement dans une très-grande généralité, mais encore avec l'expression de la nécessité, et par conséquent *à priori* et d'une manière purement intellectuelle. C'est sur ces sortes de principes systématiques, c'est-à-dire extensifs, que portent toutes nos connaissances spéculatives *à priori;* car les jugemens analytiques sont, à la vérité, très-importans et nécessaires, mais seulement pour obtenir cette clarté d'idées requises pour une synthèse sûre et étendue, qui seule peut réellement ajouter à nos connaissances.

V.

Dans toutes les sciences théorétiques de la raison sont contenus, comme principes, des jugemens synthétiques à priori.

1° Les jugemens mathématiques sont tous synthétiques. Cette vérité, quoique certainement incontestable et très-importante par ses suites, semble avoir échappé jusqu'ici à la sagacité des analystes de la raison humaine, et même être très-contraire à leur attente. Car, comme on trouvait que les raisonnemens des mathématiciens procèdent suivant le principe de contradiction (ce qu'exige naturellement toute certitude apodictique), on se persuadait aussi

que les principes étaient également reconnus en vertu du principe de contradiction : en quoi l'on se trompait indubitablement ; car, si une proposition synthétique peut être considérée suivant le principe de contradiction, ce n'est qu'autant qu'on présuppose une autre proposition synthétique d'où la contradiction puisse résulter, mais jamais en elle-même.

Il faut remarquer, avant tout, que les propositions mathématiques proprement dites sont toujours des jugements *à priori*, et non des jugements empiriques, parce qu'elles emportent la nécessité qui ne peut résulter de l'expérience. Ceci est surtout incontestable si l'on ne considère que les mathématiques pures, dont la conception exige qu'elles ne contiennent aucune connaissance empirique, mais seulement une connaissance pure *à priori*.

On pourrait peut-être croire au premier abord que la proposition 7+5=12 est une proposition simplement analytique, qui résulte de l'idée de la somme de sept et de cinq, suivant le principe de contradiction. Mais, si l'on regarde de plus près, on trouve que la conception de la somme de sept et de cinq ne contient autre chose que la réunion de deux nombres en un seul ; ce qui n'emporte point du tout la pensée de ce qu'est ce nombre unique composé de deux autres. Le concept de douze n'est nullement conçu, par cela seul que je pense dans mon esprit cette

union de sept et de cinq; et je puis décomposer mon concept en autant de nombres possibles que je voudrai, sans que pour cela j'y trouve le nombre douze. Il faut donc quitter ces concepts et recourir à une intuition qui corresponde à l'un des deux nombres, comme à ses cinq doigts, ou, comme Segner l'a fait dans son arithmétique, à cinq points, et ajouter successivement à l'idée de sept les cinq unités données en intuition. Car je prends d'abord le nombre sept; et, recourant aux doigts de ma main comme à autant d'intuitions pour signifier le nombre cinq, j'ajoute successivement à sept, en les détachant de l'image totale qui les représentait, les unités que j'avais auparavant réunies en intuition, au moyen de mes doigts, pour former le nombre cinq, et je vois résulter de cette opération complexe le nombre douze. Par l'addition de sept à cinq, j'ai, à la vérité, l'idée d'une somme qui $=7+5$, mais non pas l'idée que cette somme est égale au nombre 12. La proposition arithmétique est donc toujours synthétique; ce qui s'aperçoit plus clairement encore lorsqu'on prend de plus grands nombres; car alors il est évident que, de quelque manière que nous retournions nos idées, nous ne pouvons jamais former une somme par le moyen seul de la décomposition, sans recourir à l'intuition.

Un principe quelconque de la géométrie pure n'est pas plus analytique qu'un principe arithméti-

que. La proposition : entre deux points la ligne droite est la plus courte possible, est une proposition synthétique. Car mon concept de droit ne renferme rien de relatif à la quantité, mais seulement une qualité. Le concept de *plus court* est donc complètement ajouté, et ne peut être dérivé par aucune analyse du concept de ligne droite. On a donc ici besoin de l'intuition comme de l'unique moyen de rendre la synthèse possible.

Quelques principes supposés par les géomètres sont, à la vérité, analytiques, et reposent sur le principe de contradiction; mais aussi ils ne servent, comme propositions identiques, qu'à l'enchaînement de la méthode, et n'ont aucune valeur comme principes. Tels sont, par exemple, les axiomes $a=a$, un tout est égal à lui-même; $(a+b)>a$, ou le tout est plus grand que la partie. Et cependant, ces axiomes, quoique valables en tant que purs concepts, ne sont reçus en mathématiques que parce qu'ils peuvent être représentés en intuition. Ce qui nous fait généralement croire que l'attribut, dans ces sortes de jugemens apodictiques, se trouve déjà faire partie de notre concept, et que le jugement est par conséquent analytique, c'est tout simplement l'ambiguïté de l'expression; savoir, lorsque nous sommes obligés d'ajouter un certain attribut à un concept donné, et que cette nécessité tient déjà au concept lui-même. Mais la question n'est pas : que devons-nous ajouter

par la pensée à un concept donné; mais qu'y pensons-nous *réellement*, quoiqu'obscurément? Mais alors on voit que l'attribut adhère nécessairement à ce concept, non pas comme pensée dans le concept même, mais au moyen d'une intuition qui doit s'ajouter au concept.

2° *La physique contient, comme principes, des jugements synthétiques* à priori. Je prendrai seulement pour exemples ces deux propositions : dans tous les changements du monde corporel, la quantité de la matière reste invariablement la même, et dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction doivent toujours être égales l'une à l'autre. Il est clair que ces deux propositions sont non-seulement nécessaires, par conséquent qu'elles sont d'origine *à priori*, mais qu'elles sont synthétiques. Car dans le concept de matière je conçois, non sa permanence, mais uniquement sa présence dans l'espace qu'elle remplit. Par conséquent, j'outrepasse réellement le concept de matière pour y ajouter quelque chose *à priori* qui n'était pas pensé *dans ce concept*. Cette proposition n'est donc point analytique, mais synthétique, et cependant pensée *à priori*; il en est de même des autres propositions de la partie pure de la physique.

3° Il doit aussi y *avoir des connaissances synthétiques* à priori *dans la métaphysique*, quand même l'on considérerait cette science seulement

que. La proposition : entre deux points la ligne droite est la plus courte possible, est une proposition synthétique. Car mon concept de droit ne renferme rien de relatif à la quantité, mais seulement une qualité. Le concept de *plus court* est donc complètement ajouté, et ne peut être dérivé par aucune analyse du concept de ligne droite. On a donc ici besoin de l'intuition comme de l'unique moyen de rendre la synthèse possible.

Quelques principes supposés par les géomètres sont, à la vérité, analytiques, et reposent sur le principe de contradiction; mais aussi ils ne servent, comme propositions identiques, qu'à l'enchaînement de la méthode, et n'ont aucune valeur comme principes. Tels sont, par exemple, les axiomes $a=a$, un tout est égal à lui-même; $(a+b)>a$, ou le tout est plus grand que la partie. Et cependant, ces axiomes, quoique valables en tant que purs concepts, ne sont reçus en mathématiques que parce qu'ils peuvent être représentés en intuition. Ce qui nous fait généralement croire que l'attribut, dans ces sortes de jugemens apodictiques, se trouve déjà faire partie de notre concept, et que le jugement est par conséquent analytique, c'est tout simplement l'ambiguïté de l'expression; savoir, lorsque nous sommes obligés d'ajouter un certain attribut à un concept donné, et que cette nécessité tient déjà au concept lui-même. Mais la question n'est pas : que devons-nous ajouter

par la pensée à un concept donné; mais qu'y pensons-nous *réellement*, quoiqu'obscurément? Mais alors on voit que l'attribut adhère nécessairement à ce concept, non pas comme pensée dans le concept même, mais au moyen d'une intuition qui doit s'ajouter au concept.

2° *La physique contient, comme principes, des jugements synthétiques* à priori. Je prendrai seulement pour exemples ces deux propositions : dans tous les changements du monde corporel, la quantité de la matière reste invariablement la même, et dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction doivent toujours être égales l'une à l'autre. Il est clair que ces deux propositions sont non-seulement nécessaires, par conséquent qu'elles sont d'origine *à priori*, mais qu'elles sont synthétiques. Car dans le concept de matière je conçois, non sa permanence, mais uniquement sa présence dans l'espace qu'elle remplit. Par conséquent, j'outrepasse réellement le concept de matière pour y ajouter quelque chose *à priori* qui n'était pas pensé *dans ce concept*. Cette proposition n'est donc point analytique, mais synthétique, et cependant pensée *à priori*; il en est de même des autres propositions de la partie pure de la physique.

3° Il doit aussi y *avoir des connaissances synthétiques* à priori *dans la métaphysique*, quand même l'on considérerait cette science seulement

comme cherchée jusqu'ici, et non comme faite, mais indispensable pourtant, par la nature de la raison humaine. La métaphysique ne s'occupe pas seulement de la décomposition des concepts que nous faisons *à priori* des choses; mais nous voulons étendre notre connaissance *à priori*, et les jugemens qui ajoutent aux concepts donnés quelque chose qui n'y était pas contenu servent à cet effet. Ce n'est qu'au moyen de jugemens synthétiques *à priori* que nous allons si loin que l'expérience ne peut nous suivre; par exemple, dans la proposition : le monde doit avoir un premier principe, etc. La métaphysique se compose donc, du moins *quant à son but*, de propositions purement synthétiques *à priori*.

VI.

Problème général de la raison pure.

C'est avoir déjà beaucoup gagné que d'avoir pu réduire une foule de questions à un problème unique; car par-là, non-seulement on facilite son propre travail, mais on en rend encore l'examen plus facile pour quiconque veut le contrôler, et voir si nous avons ou non rempli notre dessein. Or, le problème de la raison pure est ainsi conçu : *Comment les jugemens synthétiques* à priori *sont-ils possibles?*

Si la métaphysique est restée jusqu'ici dans un état équivoque de doute et de contradiction, c'est uniquement parce que ce problème, et peut-être même la distinction des jugemens analytiques et des jugemens synthétiques, ne s'est pas présentée plus tôt à l'esprit des philosophes. L'existence ou la ruine de la métaphysique tient donc à la solution ou à l'impossibilité démontrée de la solution de ce problème fondamental. *David Hume* est, de tous les philosophes, celui qui a touché de plus près cette question; mais il ne se l'est pas assez précisée; il ne l'a pas envisagée sous un point de vue assez général: il s'est arrêté au seul principe synthétique de la liaison de l'effet avec la cause (*principium causalitatis*), et a cru pouvoir conclure qu'un tel principe est absolument impossible *à priori*. Si bien que, d'après son raisonnement, tout ce que nous appelons métaphysique ne reposerait que sur un prétendu aperçu de la raison, qui aurait dans le fait pour objet ce qu'elle emprunte de l'expérience, et à quoi l'habitude donnerait l'apparence de la nécessité. Cette assertion subversive de toute la philosophie pure n'aurait jamais été admise par son auteur s'il avait eu sous les yeux notre problème dans sa généralité; car alors il aurait vu que, d'après ses argumens, il ne pourrait non plus y avoir de mathématiques pures, puisqu'elles renferment certainement des principes synthétiques *à priori*, et son

excellente raison aurait reculé devant une pareille conséquence.

A la solution de la précédente question se rattache en même temps la possibilité de l'usage de la raison pure dans la fondation et la construction de toutes les sciences qui contiennent une science théorétique *à priori* des objets, et par conséquent la réponse à ces deux questions :

Comment les mathématiques pures sont-elles possibles ?

Comment la physique pure est-elle possible ?

Nous pouvons bien nous demander à l'égard de ces sciences, puisqu'elles existent, comment elles sont possibles ; car il est démontré par leur existence qu'elles peuvent être (1). Quant à ce qui concerne la métaphysique, ses progrès ont été si lents jusqu'ici, elle a si peu atteint le but qu'elle s'était proposé,

(1) On pourrait peut-être douter qu'il y ait une Physique pure ; mais si l'on fait attention seulement aux différentes propositions qui sont ordinairement traitées en tête des ouvrages de physique proprement dite, comme celle de la permanence de la quantité de la matière, de la force d'inertie, de l'égalite de l'action et de la réaction, etc., on sera bientôt persuadé qu'elles ont pour objet une physique pure (ou rationnelle) qui, comme une science spéciale, mériterait bien d'être exposée séparément dans toute son étendue.

qu'on ne peut contester à personne le droit de douter de sa possibilité.

Mais cependant cette *espèce de connaissance* doit, dans un certain sens, être considérée comme une science donnée; et la métaphysique est, sinon une science faite, du moins une science dont les matériaux existent réellement (*métaphysica naturalis*) : car la raison humaine, sans être aiguillonnée par la vanité de la science universelle, mais étant simplement stimulée par le besoin de connaître, marche à pas précipités jusqu'à ces questions qui ne peuvent être résolues par aucun usage empirique de la raison, ni conséquemment par aucun principe qui en émane. Une métaphysique a donc toujours été et sera toujours dans l'humanité, puisqu'elle est inhérente aux investigations de la raison humaine dans le champ de la spéculation. Telle est maintenant la question qui se présente : *Comment la Métaphysique est-elle possible en tant que disposition naturelle*, c'est-à-dire comment naissent de l'intelligence humaine en général ces questions que s'adresse la raison pure, et auxquelles elle se sent si fortement portée à répondre de son mieux?

Mais comme toutes les tentatives faites jusqu'ici pour donner une solution aux questions, très-naturelles cependant, que la raison spéculative soulève, par exemple, de savoir si le monde a eu un commencement, ou s'il est éternel, etc., ne présentent

que contradictions sans fin, on ne peut s'en tenir à la simple disposition naturelle pour la métaphysique, c'est-à-dire à la faculté rationnelle pure elle-même, d'où cependant procède toujours, à la vérité, quelque métaphysique, quelle qu'elle soit; mais il doit être possible d'arriver avec elle à la certitude de la science ou à celle de l'ignorance des choses, c'est-à-dire de pouvoir prononcer sur les objets de ces questions, ou sur la puissance ou l'impuissance de la raison, d'en affirmer ou d'en nier quoi que ce soit, et par conséquent d'étendre avec certitude notre raison pure, ou de lui poser des bornes déterminées et sûres. Cette dernière question, qui découle de la question générale qui précède, se traduira donc très-bien en celle-ci : *Comment la Métaphysique est-elle possible comme science ?*

La critique de la raison conduit donc enfin nécessairement à la science. L'usage dogmatique de la raison sans critique ne peut conduire, au contraire, qu'à des assertions sans fondement, auxquelles on peut toujours en opposer d'aussi vraisemblables, et par conséquent au scepticisme.

Cette science ne peut pas être non plus d'une longueur décourageante, puisqu'elle n'a rien affaire aux objets de la raison dont le nombre est infini, mais seulement à la raison elle-même, aux problèmes qui sortent exclusivement de son sein, et qui lui sont proposés, non par la nature des choses qui

sont différentes d'elles, mais par la sienne propre. Mais quand une fois elle apprend à connaître parfaitement sa propre faculté par rapport aux objets qu'elle peut rencontrer dans l'expérience, il doit lui être facile de déterminer pleinement et sûrement l'étendue et les limites de son usage quand elle cherche à dépasser toutes les bornes de l'expérience.

On peut donc, et même l'on doit considérer comme non avenues les tentatives faites jusqu'ici pour constituer une métaphysique dogmatique; car ce qu'il y a d'analytique dans toutes ces tentatives, savoir, la simple décomposition des concepts qui résident *à priori* dans notre raison, n'est point du tout le but, mais seulement un moyen préliminaire à la métaphysique proprement dite, qui a pour objet d'étendre nos connaissances synthétiques *à priori*. Or, l'analyse est impropre à cela, puisqu'elle montre seulement ce qui est contenu dans ces concepts, mais non comment nous parvenons *à priori* à ces concepts, pour pouvoir ensuite déterminer leur légitime emploi par rapport aux objets de nos connaissances en général.

Il ne faut pas beaucoup d'abnégation de soi-même pour renoncer à toutes ces prétentions, puisque (et cela ne peut pas plus être nié qu'évité dans la méthode dogmatique) les contradictions de la raison avec elle-même ont depuis long-temps discrédité la métaphysique employée jusqu'à ce jour. Il faudra

plutôt de la fermeté pour ne pas se laisser détourner par la difficulté intrinsèque, ni par une opposition étrangère, et pour cultiver, faire grandir et féconder, par une méthode entièrement opposée à celle qui a été suivie jusqu'à présent, une science indispensable à la raison humaine, une science dont on peut bien couper tous les rejetons qui ont poussé, mais dont on n'extirpera jamais les racines.

VII.

Idée et division d'une science particulière sous le nom de Critique de la raison pure.

De tout ce qui précède résulte l'idée d'une science particulière qu'on peut appeler *Critique de la raison pure;* car la raison est la faculté qui fournit les *principes* de la connaissance *à priori*. La raison pure est donc la faculté qui donne les principes à l'aide desquels on connaît quelque chose absolument *à priori*. Un *Organe* de la raison pure serait l'ensemble des principes au moyen desquels toutes les connaissances pures *à priori* pourraient être acquises et réellement constituées. L'application étendue d'un tel organe donnerait un système de la raison pure. Mais comme ce serait beaucoup de demander un pareil système, et qu'il reste encore à savoir si l'extension de notre connaissance est pos-

sible, nous pouvons considérer la science du simple jugement critique de la raison pure, de ses sources et de ses bornes, comme la *Propédeutique* ou science préliminaire du système de la raison pure. Cette propédeutique ne serait pas une science, mais simplement une critique de la raison pure. Son utilité sous le rapport de la spéculation serait purement négative, et ne servirait pas à l'extension, mais à l'épuration de notre raison, qu'elle garantirait de l'erreur; ce qui serait déjà un grand avantage. J'appelle connaissance *transcendantale* celle qui, en général, s'occupe moins des objets que de la manière de les connaître, en tant que cette manière de connaître doit être possible *à priori*. Un système de ces concepts s'appelle *Philosophie transcendantale*. Mais ce serait encore trop pour commencer : car, comme cette science devrait contenir toute la connaissance, tant analytique que synthétique *à priori*, elle s'étendrait beaucoup plus loin que ne le demande notre plan, puisque nous ne devons pousser l'analyse qu'autant qu'elle est nécessaire pour apercevoir les principes de la synthèse *à priori* dans toute leur étendue, synthèse qui est notre unique objet. Cette investigation que nous ne pouvons pas proprement appeler science, mais seulement critique transcendentale, puisqu'elle n'a pas pour but l'augmentation des connaissances mêmes, mais seulement leur réforme définitive, et doit fournir la pierre de touche

pour apprécier la valeur ou la non-valeur de toutes les connaissances *à priori*, est le seul objet de notre travail actuel. Cette critique est donc, autant que possible, une préparation pour un nouvel Organum; et, si ce nouvel Organum ne devait pas avoir lieu, elle en serait au moins un canon d'après lequel, en tout cas, le système complet de la philosophie de la raison pure, qu'il doive du reste consister à étendre ou simplement à limiter la connaissance rationnelle, pourrait quelque jour être exposé tant analytiquement que synthétiquement. Car, que ce système soit possible et qu'il ne soit pas même si vaste qu'on ne puisse espérer de l'achever, c'est ce qu'on peut déjà préjuger, si l'on considère qu'il n'a pas pour objet la nature des choses, qui est infinie, mais l'entendement (qui juge de la nature des choses), et même cet entendement considéré seulement sous le rapport de ses connaissances *à priori*. Or, cet objet, qui ne peut nous être caché, puisque nous n'avons point à le chercher hors de nous, ne paraît pas être d'une étendue telle qu'on ne puisse l'embrasser complétement pour en juger la valeur ou la non-valeur, et l'estimer ainsi à son juste prix. Il ne s'agit pas non plus ici d'une critique des livres ou des systèmes qui traitent de la raison pure, mais d'une critique de la faculté de la raison pure en elle-même. C'est seulement en prenant cette critique pour point de départ que l'on se trouve muni d'une pierre de touche in-

faillible pour apprécier la valeur des ouvrages anciens et modernes; car sans elle l'historien et le juge, tous deux incompétents, déclarent vaines les assertions des autres au nom des leurs propres qui n'ont plus de fondement.

La philosophie transcendentale est l'idée d'une science dont la critique de la raison pure doit esquisser architectoniquement tout le plan, c'est-à-dire par principes et avec la pleine assurance de la perfection et de la solidité de toutes les parties qui composent cet édifice. Elle est le système de tous les principes de la raison pure. Si cette critique ne prend déjà pas elle-même le titre de philosophie transcendentale, c'est qu'elle devrait, pour former un système complet, comprendre également une analyse détaillée de toutes les connaissances humaines *à priori*. Notre critique doit sans doute mettre sous les yeux le dénombrement complet de tous les concepts fondamentaux qui constituent cette connaissance pure; mais elle s'abstient avec raison de l'analyse intégrale de ces concepts mêmes, ainsi que de la revue complète de ceux qui en émanent; parce que, d'une part, elle se détournerait de son but en s'occupant de cette analyse qui, d'ailleurs, ne présente pas la difficulté qu'on rencontre dans la synthèse, à laquelle est proprement consacrée cette critique, et que, d'autre part, il serait contraire à l'unité du plan de justifier de l'intégralité

de cette analyse et de cette dérivation, dont on peut du reste très-bien se dispenser par rapport à l'objet qu'on se propose ici. Cette double intégralité de l'analyse et de la dérivation des concepts *à priori* qui en découlent ensuite est facile à suppléer, quand toutefois l'on a tous les principes de la synthèse, et que rien ne manque par rapport à ce but essentiel.

D'après cela, tout ce qui constitue la philosophie transcendentale appartient à la critique de la raison pure, qui est elle-même l'idée complète de cette philosophie, mais non cette philosophie elle-même, parce qu'elle n'entre dans l'analyse qu'autant qu'il le faut pour juger parfaitement la connaissance synthétique *à priori*.

La principale attention qu'il faille avoir dans la détermination des parties de cette science, c'est de n'y faire entrer aucun concept qui contiendrait quelque chose d'empirique, c'est-à-dire de faire en sorte que la connaissance *à priori* soit parfaitement pure. Par conséquent, quoique les premiers principes de la morale et ses concepts fondamentaux soient des connaissances *à priori*, ils n'appartiennent cependant pas à la philosophie transcendentale; parce que, bien que les concepts de plaisir et de peine, de désirs, de penchans, etc., qui tous sont originairement empiriques, ne servent pas de fondement aux prescrits moraux, ils doivent néanmoins faire nécessairement partie d'un système de morale

pure *à priori*, comme obstacles à vaincre, ou comme mobiles qui, dans l'idée du devoir, ne peuvent point être des principes de détermination. Il suit de là que la philosophie transcendentale est la philosophie de la raison pure simplement spéculative; car tout ce qui concerne la pratique, en tant qu'elle renferme des mobiles, se rapporte aux sentimens qui sont des sources empiriques de connaissance.

Maintenant, si l'on veut diviser cette science de la raison pure d'après le point de vue général d'un système, elle doit comprendre : 1° *Une science élémentaire* de la raison pure; 2° *Une science de la méthode* de la même raison. Chacune de ces parties principales aura ses subdivisions, dont les raisons ne pourraient pas être ici facilement exposées. Ce qui semble seulement convenir à une introduction ou préface, c'est que la connaissance humaine a deux souches, toutes deux sorties peut-être d'une racine commune, mais qui nous est inconnue; ces deux souches sont la sensibilité et l'entendement. Les objets nous sont donnés par la sensibilité, et pensés ou conçus par l'entendement. Or, la sensibilité appartient à la philosophie transcendentale, en tant qu'elle doit contenir des représentations *à priori*, qui sont les lois, les conditions sous lesquelles les objets nous sont donnés. La théorie transcendentale de la sensibilité doit appartenir à la pre-

mière partie de la science élémentaire, parce que les conditions sous lesquelles seules les objets sont donnés à la connaissance humaine précèdent celles sous lesquelles ces mêmes objets sont conçus.

ESTHÉTIQUE TRANSCENDENTALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Esthétique transcendentale.

§ I.

Tout mode de connaître par lequel la connaissance se rapporte immédiatement aux objets, et auquel tend toute pensée comme moyen de connaître, s'appelle intuition. Mais cette intuition n'a lieu qu'autant qu'un objet est donné; ce qui n'est possible, du moins pour nous autres hommes, qu'à la condition que l'esprit en soit affecté d'une certaine manière. La capacité (receptivité) de recevoir des représentations par la manière dont les objets nous affectent s'appelle *sensibilité*. C'est au moyen de la sensibilité que les objets nous sont donnés; elle seule nous fournit donc des intuitions; mais c'est par l'entendement qu'ils sont conçus, et c'est de là que viennent les concepts. Mais toute pensée doit, en dernière analyse, se rapporter directement ou indirectement, par le moyen de certains signes, à des intuitions, et par conséquent à la sensibilité,

parce que nul objet ne peut nous être donné autrement.

L'effet d'un objet sur la faculté représentative, en tant que nous en sommes affectés, est la *sensation*. Toute intuition qui se rapporte à un objet par le moyen de la sensation s'appelle *empirique*. L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène*.

Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation en est la *matière*; mais ce qui fait que la diversité dans les phénomènes peut être coordonnée dans certains rapports s'appelle *forme* du phénomène. Alors, ce en quoi les sensations s'ordonnent, et par quoi elles sont susceptibles d'être réduites à une certaine forme, ne peut être encore la sensation. Il n'y a donc que la matière seule de tout phénomène qui nous soit donnée *à posteriori*; mais la forme des phénomènes doit tout à la fois être disposée, préparée pour eux *à priori* dans l'esprit, et pouvoir être considérée indépendamment de toute sensation.

J'appelle *pures* (dans le sens transcendental) toutes les représentations auxquelles rien de ce qui appartient à l'expérience ne se trouve mêlé. D'où il suit que la forme pure des intuitions sensibles en général se trouve *à priori* dans l'esprit, où toute la diversité du phénomène est perçue dans de certains rapports. Cette forme pure de la sensibilité s'appelle

aussi intuition pure. Ainsi, quand je détache de la représentation d'un corps ce que l'entendement en conçoit, comme la substance, la force, la divisibilité, etc.; ce que la sensation en reçoit, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique, savoir : l'étendue et la figure. Ces deux qualités appartiennent à l'intuition pure, qui a lieu *à priori* dans l'esprit, comme une pure forme de la sensibilité, et sans un objet réel des sens ou sans aucune sensation.

J'appelle *esthétique* (1) *transcendentale* la science de tous les principes *à priori* de la sensibilité. Il doit donc y avoir une science qui forme la première partie de la philosophie élémentaire transcendentale, par opposition à celle qui a pour objet les prin-

(1) Les Allemands sont les seuls qui emploient le mot Esthétique pour signifier ce que d'autres appellent critique du goût. Cette dénomination est due à l'espérance trompée de l'excellent analyste Baumgarten, qui crut pouvoir soumettre le jugement critique du beau à des principes rationnels, et faire une science des règles de ce jugement critique. Peine perdue, car ces règles ou *criterium* sont empiriques, quant à leurs sources principales, et ne peuvent par conséquent jamais servir à établir des principes *à priori* propres à diriger notre jugement en matière de goût. C'est bien plutôt ce jugement qui est la pierre de touche propre à estimer la légitimité des principes. Il est donc convenable, ou d'employer encore cette

cipes de la pensée pure, et qu'on appelle Logique transcendentale.

Dans l'esthétique transcendentale, nous dégagerons d'abord la sensibilité, c'est-à-dire que nous en distrairons tout ce que l'entendement y conçoit par ses concepts, afin qu'il ne reste rien que l'intuition empirique. En second lieu, nous écarterons encore de cette dernière tout ce qui appartient à la sensation, afin qu'il ne reste rien que l'intuition pure, la simple forme des phénomènes, seule chose que la sensibilité puisse donner *à priori*. Il résultera de cette recherche qu'il y a deux formes pures de nos intuitions sensibles, comme principes de la connaissance *à priori*, savoir : l'espace et le temps, que nous allons examiner.

dénomination en la restreignant à cette partie de la philosophie, qui est véritablement une science (on se rapproche ainsi du langage et du sens que les anciens donnaient aux mots quand ils divisaient la connaissance en connaissance de choses senties, *aisthéta*, et de choses connues, *kaì noéta*), ou d'en diviser le sens entre la philosophie spéculative et l'esthétique, de manière à donner à ce mot une signification partie transcendentale, partie psychologique.

ESTHÉTIQUE TRANSCENDENTALE.

SECTION I.

De l'Espace.

§ II.

Exposition métaphysique de ce concept.

Au moyen du sens externe, qui est une qualité de notre esprit, nous nous représentons les objets comme hors de nous, et tous ensemble dans l'espace. C'est là que sont déterminées, ou peuvent l'être, leur figure, leur grandeur et leurs rapports entre eux. Le sens interne, au moyen duquel l'esprit s'aperçoit lui-même, ou sa manière d'être intérieure ne donne, à la vérité, aucune intuition de l'ame elle-même comme objet; mais c'est cependant une forme déterminée sous laquelle seule l'intuition de son état interne est possible, de manière que tout ce qui constitue les déterminations intérieures est représenté dans les rapports du temps. Le temps ne peut être aperçu extérieurement, pas plus que l'espace ne peut être aperçu comme quelque chose en nous. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Sont-ce des êtres réels? Sont-ce seulement des déterminations, ou bien encore des rapports de choses; mais des déterminations telles, cependant, qu'elles compètent encore aux choses en soi, quand même elles ne se-

raient pas aperçues? ou sont-elles au contraire de nature telle, qu'elles appartiennent uniquement à la forme de l'intuition, et par conséquent à la qualité subjective de notre esprit, sans lequel ces prédicats ne pourraient être attribués à aucune chose? Pour nous en assurer, nous exposerons d'abord le concept d'espace. Mais j'entends par *exposition* la représentation claire (quoique abrégée) de ce qui constitue un concept; et cette exposition est *métaphysique* si elle contient ce qui représente le concept comme donné *à priori*.

1° L'espace n'est pas un concept empirique dérivé d'intuitions extérieures. Car, pour que certaines sensations soient rapportées à quelque chose d'extérieur à moi (c'est-à-dire à quelque chose qui est dans un lieu de l'espace autre que celui où je me trouve), et même pour que je puisse me représenter les choses comme extérieures à moi, et les unes à côté des autres, mais comme gisant en différents lieux, la représentation de l'espace doit déjà être posée en principe. D'où il suit que la représentation de l'espace ne peut dériver des rapports du phénomène extérieur par l'expérience, mais que l'expérience elle-même n'est possible que par cette représentation.

2° L'espace est une représentation nécessaire *à priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut jamais concevoir qu'il n'y ait aucun espace, quoiqu'on puisse fort bien penser

qu'aucun objet n'y est contenu. L'espace est donc considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes, et non comme une détermination qui en dépende. C'est donc une représentation *à priori* qui est le fondement nécessaire des phénomènes extérieurs.

3° L'espace n'est pas non plus un concept discursif, ou, comme on dit, un concept général des rapports des choses, mais une intuition pure. Car, d'abord, on ne peut se représenter qu'un seul espace; et quand on parle de plusieurs espaces, on entend seulement par-là les parties d'un seul et même espace. Ces parties ne pourraient même pas précéder l'espace unique et universel, comme parties d'un tout qu'elles serviraient à composer par leur ensemble; elles ne peuvent, au contraire, être conçues qu'en lui. L'espace est essentiellement un; le multiple en lui, par conséquent aussi le concept général d'espace, tient uniquement à des limitations; d'où il suit que, sous le rapport de son intuition *à priori*, il sert de fondement à tous les concepts que nous en avons. C'est ainsi que tous les principes de géométrie, par exemple, deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands que le troisième, ne seront jamais dérivés avec une certitude apodictique des concepts généraux de ligne et de triangle, mais de l'intuition, et d'une intuition *à priori*.

4° L'espace est représenté comme une grandeur

infinie donnée. On doit, à la vérité, concevoir tout concept comme une représentation contenue dans une multitude infinie de représentations possibles, différentes, dont il est comme le signe commun, et qui, par conséquent, les contient toutes ; mais aucun concept ne peut, comme tel, être considéré comme contenant lui-même une infinité de représentations ; et cependant l'espace est conçu de cette manière, car toutes les parties de l'espace sont toutes ensemble dans l'infini : par conséquent la représentation primitive de l'espace est une intuition *à priori*, et non un concept.

§ III.

Exposition transcendentale du concept d'espace.

J'entends par *exposition transcendentale* l'explication d'un concept, comme principe, d'où la possibilité d'autres connaissances synthétiques *à priori* peut être déduite. Il faut donc, à cet effet, 1° que des connaissances de cette nature découlent du concept donné; 2° que ces connaissances ne soient possibles que sous la supposition d'une explication de ce concept.

La géométrie est une science qui détermine synthétiquement, et cependant *à priori*, les propriétés de l'espace. Quelle doit être maintenant la représentation de l'espace pour que la connaissance de la

géométrie soit possible? Elle doit être originairement une intuition; car d'un simple concept ne peuvent sortir des propositions qui outrepassent ce concept; ce qui cependant arrive en géométrie (introduction, V). Mais cette intuition doit se trouver en nous *à priori*, c'est-à-dire avant toute perception d un objet; elle doit par conséquent être pure et nullement empirique, car les propositions géométriques sont toutes apodictiques, c'est-à-dire liées à la conscience de leur nécessité; par exemple: l'espace n'a que trois dimensions. Mais ces principes ne peuvent être empiriques, ou être des jugemens de l'expérience, ni en dériver.

D'où vient maintenant qu'une intuition externe antérieure aux objets mêmes, et dans laquelle le concept de ces objets est déterminé *à priori*, peut être dans l'esprit? Ce n'est évidemment qu'autant qu'elle est dans le sujet, comme propriété formelle de ce sujet d'être affecté par les objets et d'en recevoir ainsi la *représentation immédiate*, c'est-à-dire l'intuition; par conséquent, comme forme du *sens* extérieur en général.

Notre exposition seule rend donc intelligible la *possibilité* de la géométrie comme connaissance synthétique *à priori*. Toute espèce d'explication qui ne rend pas compte de ce fait, aurait-elle même, en apparence, la plus grande conformité avec la nôtre, peut en être distinguée par ce caractère très-sûr.

Conséquences des concepts précédens.

a) Si l'on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de l'intuition, l'espace ne représente aucune propriété essentielle de quoi que ce soit, ni de ce que ces choses sont en elles-mêmes ni de ce qu'elles sont dans leur rapport aux autres choses; c'est-à-dire qu'il n'en représente aucune détermination qui affecte les objets eux-mêmes et qui soit permanente; car des déterminations absolues ou relatives ne peuvent précéder l'existence des choses auxquelles elles compètent, par conséquent ne peuvent être aperçues *à priori*.

b) L'espace n'est autre chose que la forme des phénomènes du sens extérieur, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité, sous laquelle seulement l'intuition extérieure est possible pour nous *à priori*; et, comme la capacité d'être affecté des objets précède nécessairement dans le sujet toutes les intuitions de ces objets, on comprend aisément comment la forme de tous les phénomènes peut être donnée dans l'esprit avant toutes les perceptions réelles, par conséquent *à priori*, et comment encore, en sa qualité d'intuition pure dans laquelle tous les objets doivent être déterminés, elle peut contenir avant toute expérience les raisons ou principes des rapports de ces objets.

Nous ne pouvons parler que comme hommes de l'espace, des êtres étendus, etc. Sortons-nous de la condition subjective sous laquelle seulement nous pouvons recevoir l'intuition extérieure, d'après la manière dont nous pouvons être impressionnés par ces objets, alors la représentation de l'espace ne signifie plus rien du tout. Cet attribut n'est accordé aux choses qu'en tant qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire qu'en tant qu'elles sont les objets de la sensibilité. La forme constante de cette capacité que nous appelons sensibilité est une condition nécessaire de tous les rapports sous lesquels les objets sont perçus comme extérieurs à nous; et, si l'on fait abstraction de ces objets, cette forme est l'intuition pure qui prend le nom d'espace. Comme nous ne pouvons faire des conditions spéciales de la sensibilité les conditions de la possibilité des choses, mais seulement les conditions de leurs phénomènes, nous pouvons bien dire, à la vérité, que l'espace contient toutes les choses que nous pouvons apercevoir extérieurement, mais non pas toutes les choses en elles-mêmes, soit qu'elles puissent être aperçues ou ne l'être pas, ou par quelque être que ce soit. Car nous ne pouvons décider des intuitions des autres êtres pensants, si elles sont soumises aux mêmes lois qui limitent les nôtres et qui sont pour nous d'une valeur universelle. Si nous ajoutons au concept du sujet la restriction d'un jugement, ce

jugement est alors inconditionnel, absolu. La proposition : toutes les choses sont juxtaposées dans l'espace, vaut, sous cette restriction : si les choses, comme objet, frappent notre intuition sensible. Si j'ajoute ici la condition au concept et que je dise : toutes les choses, comme phénomènes extérieurs, sont juxtaposées dans l'espace, alors cette règle vaut universellement et sans restriction. Notre exposition nous enseigne donc la *réalité* (c'est-à-dire la valeur objective) de l'espace par rapport à tout ce qui peut nous être présenté extérieurement comme objet ; mais elle nous apprend en même temps l'*idéalité* de l'espace par rapport aux choses considérées en elles-mêmes par la raison, c'est-à-dire sans avoir égard à la condition de notre sensibilité. Nous affirmons donc la *réalité empirique* (par rapport à toute expérience extérieure possible), quoique, à la vérité, nous reconnaissions l'*idéalité transcendentale* de ce même espace, c'est-à-dire quoiqu'il ne soit rien aussitôt que nous omettons les conditions de toute expérience, et que nous le prenons comme quelque chose qui servirait de fondement aux choses en elles-mêmes.

Mais, à l'exception de l'espace, il n'y a aucune représentation subjective et se rapportant à quelque chose d'extérieur qui puisse s'appeler objective *à priori;* car on ne peut dériver d'aucune d'elles des propositions synthétiques *à priori*, comme on le fait

de l'intuition dans l'espace, § 3. Aucune idéalité, pour parler exactement, ne leur compète donc, quoiqu'elles s'accordent avec la représentation de l'espace, en ce qu'elles appartiennent à la nature subjective du sens, par exemple, de la vue, de l'ouïe, du tact, par les sensations de couleur, de son et de chaleur; mais ces sensations ne permettent pas du tout de connaître *à priori* aucune chose en elle-même, parce que ce sont de pures sensations et non des intuitions.

Nous faisons cette observation pour qu'on ne soit pas tenté d'expliquer l'idéalité affirmée de l'espace par des comparaisons très-insuffisantes, par exemple, par les couleurs, les saveurs, etc., toutes choses qui ne peuvent être considérées avec droit comme qualités des objets, mais seulement comme des changemens de notre sujet, changemens qui peuvent passer pour différens suivant les individus. Car, dans ce cas, ce qui primitivement n'est qu'un simple phénomène, par exemple, une rose, vaut cependant dans le sens empirique comme une chose en soi, qui peut néanmoins apparaître différemment à chaque œil sous le rapport de la couleur. Au contraire, un concept transcendental des phénomènes dans l'espace est une admonition critique qu'en général rien de ce qui est perçu dans l'espace n'est une chose en soi; que l'espace n'est point une forme des choses qui peut-être leur serait propre, considé-

rées en elles-mêmes; mais que les objets en soi nous sont complètement inconnus, et que ce que nous appelons objets extérieurs n'est autre chose que les représentations pures de notre sensibilité, dont la forme est l'espace, mais dont le corrélatif ou correspondant véritable, c'est-à-dire la chose en elle-même, est par cette raison tout à fait inconnu, et le sera toujours, mais sur lequel on ne consulte jamais non plus l'expérience.

ESTHÉTIQUE TRANSCENDENTALE.

SECTION II.

Du Temps.

§ IV.

Exposition métaphysique du concept de temps.

1° Le temps n'est pas un concept empirique fourni par l'expérience; car la simultanéité ou la succession ne tomberait pas même sous l'observation, si la représentation du temps ne leur servait de fondement *à priori*. Ce n'est que sous cette supposition du temps que l'on peut se représenter la simultanéité des choses ou leur succession.

2° Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne peut, par rapport aux phénomènes en général, supprimer

le temps, quoiqu'on puisse très-bien faire abstraction des phénomènes dans le temps. Le temps est donc donné *à priori*. En lui seulement est possible toute réalité des phénomènes. Ils peuvent tous être anéantis par la pensée, mais le temps lui-même (comme condition commune de leur possibilité) ne peut être détruit.

3° Sur cette nécessité *à priori* se fonde également la possibilité des principes apodictiques touchant les rapports ou les axiomes du temps en général, tels que : le temps n'a qu'une dimension; les différents temps ne sont pas ensemble, mais successivement (de la même manière que différents espaces ne sont pas successifs, mais simultanés). Ces principes ne peuvent se tirer de l'expérience; car elle ne donnerait ni une généralité sans restriction, ni une certitude apodictique. Seulement, nous pourrions dire : ainsi l'enseigne l'observation générale; mais non : il est nécessaire que la chose soit ainsi. Ces principes valent comme règles suivant lesquelles l'expérience en général est possible, et ils nous l'enseignent, loin de nous être enseignés par elle.

4° Le temps n'est point un concept discursif, ou, comme on dit, général, mais une forme pure de l'intuition sensible. Les différents temps ne sont que des parties d'un seul et même temps; mais la représentation qui ne peut être donnée que par un seul objet est une intuition. Aussi la proposition,

que les différents temps ne peuvent être en même temps, ne peut être tirée d'un concept universel. Cette proposition est synthétique et ne peut procéder de simples concepts. Elle est donc contenue immédiatement dans l'intuition et la représentation du temps.

5° L'infinité du temps ne signifie pas autre chose, si ce n'est que toutes les quantités déterminées du temps ne sont possibles que par la circonscription d'un temps unique qui leur sert de fondement. Par conséquent, la représentation primitive du *temps* doit être donnée comme illimitée. Mais si les parties du temps lui-même, et toute grandeur d'un objet, ne peuvent être représentées déterminément que par une limitation, alors la représentation entière ne peut être donnée par des concepts (car ils contiennent seulement des représentations de parties); il faut, au contraire, leur donner l'intuition pour fondement immédiat.

§ V.

Exposition transcendentale du concept de temps.

Je puis renvoyer au n° 4 précédent, où, pour être court, j'ai placé ce qui est proprement transcendental sous le titre d'exposition métaphysique. J'ajoute seulement que le concept de changement,

celui de mouvement (comme changement de lieu) ne sont possibles que par et dans la représentation du temps; que si cette représentation n'était pas une intuition (interne) *à priori*, aucun concept, quel qu'il fût, ne pourrait faire comprendre la possibilité d'un changement, c'est-à-dire la possibilité d'une association d'attributs contradictoirement opposés dans un seul et même objet (v. g. qu'une seule et même chose est et n'est pas dans un seul et même lieu), deux déterminations contradictoirement opposées dans une chose ne pouvant se rencontrer que dans le temps, c'est-à-dire successivement. Par conséquent notre concept de temps nous explique la possibilité d'autant de connaissances synthétiques *à priori*, que la science générale du mouvement, qui n'est pas peu féconde, en expose elle-même.

§ VI.

Conséquences de ces concepts.

a) Le temps n'est pas quelque chose qui subsiste par lui-même, ou qui appartienne aux choses comme détermination objective, et qui, par conséquent, reste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition; car, dans le premier cas, il serait quelque chose qui, sans objet réel, serait cependant réellement. Dans le second cas, il ne pourrait précéder, comme condi-

tion, une chose dont il dépendrait comme détermination, et être reconnu et perçu *à priori*, par des propositions synthétiques. Ce dernier cas, au contraire, a lieu si le temps n'est que la condition subjective sous laquelle les intuitions sont possibles en nous; car alors cette forme de l'intuition intérieure peut être représentée avant les objets, et par conséquent *à priori*.

b) Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. Car le temps ne peut être une détermination des phénomènes extérieurs: il n'appartient ni à la forme, ni à la situation, ni, etc.; mais il détermine le rapport des représentations dans notre manière d'être intérieure. Et, comme cette intuition intérieure n'a pas de forme, nous cherchons à suppléer à ce défaut par l'analogie, et nous représentons la succession du temps par une ligne tirée à l'infini, dans laquelle la diversité compose une série qui est d'une seule dimension; et nous concluons, des propriétés de cette ligne, toutes les propriétés du temps, une seule exceptée: c'est que les parties de la ligne sont simultanées, tandis que celles du temps sont toujours successives. D'où il faut conclure aussi que la représentation du temps lui-même est une intuition, puisque ses rapports peuvent être exprimés par une intuition extérieure.

c) Le temps est la condition formelle *à priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, comme forme pure de toutes intuitions externes, est restreint, en tant que condition *à priori*, aux seuls phénomènes extérieurs. Au contraire, puisque toutes les représentations, qu'elles aient ou non des choses extérieures pour objet, appartiennent cependant en elles-mêmes, comme déterminations de l'esprit, à l'état intérieur ; et puisque cet état intérieur est sous la condition formelle de l'intuition interne, et par conséquent appartient au temps, le temps est donc une condition *à priori* de tous les phénomènes en général, savoir ; la condition immédiate, des phénomènes intérieurs, et la condition, médiate par conséquent, des phénomènes extérieurs. Si je puis dire *à priori* : tous les phénomènes intérieurs sont dans l'espace, je puis dire aussi, dans un sens très-général, en partant du principe du sens intime : tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps, et tiennent nécessairement aux rapports du temps.

Si nous faisons abstraction de notre manière de nous percevoir nous-mêmes intérieurement, et d'embrasser, par cette intuition, toutes les intuitions extérieures dans la faculté de représentation, et si, par conséquent, nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, le temps alors n'est rien. Ce n'est que par rapport aux phé-

nomènes qu'il a une valeur objective, parce que ces phénomènes sont déjà des choses que nous regardons comme *des objets de nos sens ;* mais le temps n'est plus objectif, quand on fait abstraction de la sensibilité de l'intuition, par conséquent de cette espèce de représentation qui est propre à notre esprit, et quand on parle des *choses en général.* Le temps n'est donc qu'une condition subjective de notre intuition humaine, qui est toujours sensible, c'est-à-dire en tant que nous sommes affectés par les objets ; mais en soi, hors du sujet, il n'est rien. Il est néanmoins objectivement nécessaire par rapport à tous les phénomènes, et par conséquent par rapport à *toutes* les choses que nous pouvons nous représenter dans l'expérience. Nous ne pouvons pas dire : toutes les choses sont dans le temps, puisque, dans le concept de choses en général, on fait abstraction de toutes manières de les apercevoir ; mais l'intuition est la condition propre sous laquelle le temps appartient à la représentation des objets. Or, si cette condition est jointe au concept de choses, et si l'on dit : toutes les choses, comme phénomènes (objets de l'intuition sensible), sont dans le temps ; alors ce principe a sa vérité objective et son universalité *à priori.*

Ce qui a été dit jusqu'ici prouve donc la *réalité empirique* du temps, c'est-à-dire sa valeur objective par rapport à tous les objets qui ne peuvent jamais

s'offrir à nos sens. Et comme notre intuition est toujours sensible, un objet ne peut donc jamais nous être donné en expérience, qu'il ne tombe sous la condition du temps. Nous soutenons, d'un autre côté, la vanité de toute prétention du temps à *la réalité absolue*, c'est-à-dire à une réalité qui, abstraction faite de notre intuition sensible, adhérerait simplement aux choses comme condition ou propriété. Les propriétés qui appartiennent aux choses en soi ne peuvent jamais nous être données par les sens. *L'idéalité transcendentale* du temps, suivant laquelle, si l'on fait abstraction des conditions subjectives des intuitions sensibles, le temps n'est absolument rien, consiste donc en ce que le le temps ne peut être compté ni parmi les objets en eux-mêmes (indépendamment de leur rapport à notre intuition), ni comme subsistant par ces objets, ou inhérent à eux. Cependant cette idéalité, non plus que celle de l'espace, ne doit pas être comparée aux illusions de la sensation, puisqu'on suppose dans le phénomène même auquel se rattachent ces attributs délusoires, une réalité objective, qui n'a lieu, sous le point de vue transcendental qui nous occupe, qu'autant qu'elle est empirique, c'est-à-dire qu'autant qu'elle prend l'objet lui-même comme pur phénomène. (Voir à ce sujet la remarque de la section précédente.)

§ VII.

Développement.

Il m'a été fait contre cette théorie, qui accorde la réalité empirique du temps, mais qui en combat la réalité absolue et transcendentale, une objection si unanime par des hommes pénétrans, que j'ai conclu qu'elle devait se présenter plus naturellement encore à tout lecteur à qui ces sortes de matières sont peu familières. Cette objection consiste à dire qu'il y a des changemens (ce que démontre la vicissitude de nos propres représentations, quand même on voudrait nier tous les phénomènes extérieurs ainsi que leurs changemens). Or, ces changemens ne sont possibles que dans le temps; par conséquent le temps est quelque chose de réel. La réponse n'est pas difficile. J'accorde tout l'argument. Le temps est sans doute quelque chose de réel, savoir, la forme réelle de l'intuition interne. Il a donc une réalité subjective par rapport à l'expérience interne, c'est-à-dire que j'ai effectivement la représentation du temps et de mes propres déterminations dans le temps. Il ne doit donc pas être regardé réellement comme un objet, mais comme le mode de représentation de moi-même en tant qu'objet. Mais, si moi-même je pouvais me percevoir ou être

perçu d'un autre, sans cette condition de la sensibilité, les mêmes déterminations que nous nous représentons aujourd'hui comme des changements donneraient une connaissance dans laquelle la représentation du temps, et par conséquent aussi celle de changement, n'aurait plus lieu. Sa réalité empirique reste donc comme condition de toute notre expérience. Seulement, la réalité absolue ne peut, d'après ce qui a été dit, être accordée au temps, qui n'est que la forme de notre intuition interne (1). Si l'on enlève au temps la qualité de la condition particulière de notre sensibilité, le concept de temps disparaît également : cette forme n'appartient point aux objets en eux-mêmes, mais seulement au sujet qui les perçoit.

Mais la raison de l'unanimité de cette objection par des personnes qui ne savaient rien d'évident à opposer à la doctrine de l'idéalité de l'espace, c'est qu'elles désespéraient de pouvoir prouver apodictiquement la réalité absolue de l'espace, attendu qu'elles ont contre elle l'idéalisme, suivant lequel la réalité des objets extérieurs n'est susceptible d'au-

(1) Je puis bien dire que mes représentations sont successives, mais cela signifie seulement que nous en avons conscience comme dans une succession, c'est-à-dire d'après la forme du sens interne. Le temps n'est pas pour cela quelque chose en lui-même, ni une détermination adhérente aux choses.

cune démonstration. Au contraire, il est clairement et immédiatement démontré par la conscience qu'il existe un objet de notre sens interne (moi-même et mon état). Les objets des sens extérieurs pourraient donc bien n'être qu'une pure apparence, tandis que, suivant l'opinion de ces mêmes personnes, l'objet du sens intime est indubitablement quelque chose de réel. Mais elles n'ont pas fait attention que ces deux sortes d'objets, sans qu'il soit besoin d'en attaquer la réalité comme représentations, n'appartiennent cependant qu'au phénomène, lequel a toujours deux faces; l'une, quand l'objet est considéré en lui-même (sans avoir égard à la manière de l'envisager, mais dont par cette raison la nature restera toujours problématique); l'autre, quand on considère la forme de l'intuition de cet objet, forme qui ne doit point être cherchée dans l'objet en soi, mais dans le sujet auquel il se présente, et qui néanmoins compète réellement et nécessairement au phénomène de cet objet.

Le temps et l'espace sont donc deux sources d'où peuvent être dérivées *à priori* différentes connaissances synthétiques, comme les mathématiques pures principalement en donnent un exemple frappant relativement aux connaissances de l'espace et de ses rapports. Le temps et l'espace pris ensemble sont deux formes pures de toute intuition sensible, et rendent par-là possibles les propositions synthéti-

ques *à priori.* Mais ces sources de connaissances *à priori*, par ce fait seul qu'elles sont de simples conditions de la sensibilité, se posent à elles-mêmes leurs bornes, en ce sens qu'elles se rapportent purement aux objets considérés comme phénomènes, mais non point aux choses en elles-mêmes. Les phénomènes sont le seul champ de la valeur de l'espace et du temps; si l'on en sort, plus aucune valeur objective n'est possible pour eux. Cette réalité formelle de l'espace et du temps ne porte du reste aucune atteinte à la connaissance expérimentale; car nous en sommes également certains, que ces formes adhèrent nécessairement, soit aux choses en elles-mêmes, soit seulement à l'intuition que nous en avons. Ceux au contraire qui soutiennent la réalité absolue de l'espace et du temps, qu'ils les prennent comme substances ou simplement comme modifications, sont en contradiction avec les principes de l'expérience; car ils sont obligés, s'ils prennent le temps et l'espace pour des choses en soi (et c'est le parti que prennent la plupart des physiciens-mathématiciens), d'admettre deux non-êtres éternels et infinis (l'espace et le temps), qui n'existent (sans être cependant quelque chose de réel) que pour comprendre dans leur sein ce qui est réellement. S'ils prennent le second parti, celui de rattacher aux choses l'espace et le temps, comme le font quelques physiciens métaphysiciens, pour qui l'espace et le temps sont

des rapports des phénomènes (voisins dans l'espace ou successifs dans le temps) abstraits de l'expérience, quoique confusément représentés dans cet état de séparation, alors ils doivent attaquer la validité des sciences mathématiques *à priori*, par rapport aux choses réelles (v. g. dans l'espace); au moins doivent-ils en contester la certitude apodictique, puisqu'elle n'a pas lieu *à posteriori*, et que les idées d'espace et de temps *à priori* sont, suivant cette opinion, de pures créations fantastiques, dont la source réelle doit être cherchée dans l'expérience, puisque c'est avec des rapports abstraits de l'expérience que l'imagination a composé quelque chose qui comprend, à la vérité, ce qu'il y a de général dans ces rapports, mais qui ne peut avoir lieu sans les restrictions que la nature y attache. Les premiers ont, à la vérité, l'avantage de rendre aux mathématiques le champ des phénomènes libre; mais si l'entendement vient à vouloir sortir de ce champ, ces conditions mêmes, considérées comme substances certaines (l'espace et le temps) les embarrassent fort. Les seconds gagnent, il est vrai, sous ce dernier rapport, en ce que les représentations d'espace et de temps ne les entravent pas quand ils veulent juger des objets, non comme phénomènes, mais simplement par rapport à l'entendement. Mais ils ne peuvent ni donner un fondement à la possibilité des connaissances mathématiques *à priori* (puisqu'il leur man-

être nécessairement celle de toutes les créatures intelligentes, quoique, à la vérité, elle soit celle de l'espèce humaine. C'est à cette manière de percevoir que nous devons uniquement nous attacher. L'espace et temps en sont les formes pures; la sensation générale, la matière. Mais nous pouvons connaître l'espace et le temps *à priori*, c'est-à-dire avant toute perception actuelle; et c'est pour cela qu'on les appelle intuitions pures. La sensation, au contraire, est ce qui est connu *à posteriori*, et qu'on appelle intuition empirique. Ces formes de temps et d'espace appartiennent absolument et nécessairement à notre sensibilité, quelle que puisse être la nature de nos sensations; mais les sensations peuvent être très-diverses. Quand même nous pourrions rendre nos intuitions le plus claires possible, nous n'approcherions pas pour cela de plus près la nature des choses en elles-mêmes, car jamais nous ne connaîtrons pleinement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité; et celle-ci toujours uniquement sous les conditions de l'espace et du temps, conditions originairement inhérentes au sujet. Mais ce que les objets peuvent être en eux-mêmes ne nous sera jamais connu par la connaissance parfaite de leurs phénomènes, qui seuls nous sont donnés.

C'est donc fausser, dénaturer le concept de la sensibilité et du phénomène, en rendre la connaissance inutile et vaine, que de faire consister toute la sen-

§ VIII.

Observations générales sur l'esthétique transcendentale.

1° Avant tout, il est nécessaire d'expliquer notre opinion aussi clairement que possible, par rapport aux qualités fondamentales et à la nature de la connaissance qui nous vient des sens en général, afin de prévenir tout malentendu à ce sujet.

Nous avons donc voulu dire que toutes nos intuitions ne sont que des représentations de phénomènes; que *les choses* que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons; que leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être; et que si nous supprimons notre sujet, ou simplement même la qualité subjective des sens en général, toute propriété, tout rapport des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtront; car ils ne peuvent pas exister en eux-mêmes comme phénomènes, mais seulement en nous. Mais quelle peut être la nature des choses en soi, indépendamment de toute notre capacité (receptivité) : c'est ce qui nous est complètement inconnu. Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout à fait propre à notre esprit, et qui ne doit pas

être nécessairement celle de toutes les créatures intelligentes, quoique, à la vérité, elle soit celle de l'espèce humaine. C'est à cette manière de percevoir que nous devons uniquement nous attacher. L'espace et temps en sont les formes pures; la sensation générale, la matière. Mais nous pouvons connaître l'espace et le temps *à priori*, c'est-à-dire avant toute perception actuelle; et c'est pour cela qu'on les appelle intuitions pures. La sensation, au contraire, est ce qui est connu *à posteriori*, et qu'on appelle intuition empirique. Ces formes de temps et d'espace appartiennent absolument et nécessairement à notre sensibilité, quelle que puisse être la nature de nos sensations; mais les sensations peuvent être très-diverses. Quand même nous pourrions rendre nos intuitions le plus claires possible, nous n'approcherions pas pour cela de plus près la nature des choses en elles-mêmes, car jamais nous ne connaîtrons pleinement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité; et celle-ci toujours uniquement sous les conditions de l'espace et du temps, conditions originairement inhérentes au sujet. Mais ce que les objets peuvent être en eux-mêmes ne nous sera jamais connu par la connaissance parfaite de leurs phénomènes, qui seuls nous sont donnés.

C'est donc fausser, dénaturer le concept de la sensibilité et du phénomène, en rendre la connaissance inutile et vaine, que de faire consister toute la sen-

sibilité dans la représentation confuse des choses, qui ne comprend absolument que ce qui leur compète en elles-mêmes, mais seulement sous un amas de signes et de représentations partielles que nous ne pouvons distinguer les unes des autres dans la conscience. La différence d'une représentation obscure et d'une représentation claire est purement logique, et n'en atteint point la matière ou le contenu. Nul doute que le concept *de droit,* qu'emploient les esprits ordinaires, ne renferme tout ce qu'une très-subtile spéculation peut en tirer, quoique dans l'usage général et pratique on n'ait pas conscience dans cette pensée de ces représentations diverses. On ne peut pas dire pour cela que le concept vulgaire de droit appartienne aux sens et ne contienne qu'un pur phénomène, car le droit ne peut réellement être perçu; mais son concept est dans l'entendement, et représente une qualité morale des actions, qui leur compète en elles-mêmes. Au contraire, la représentation intuitive d'un corps ne contient absolument rien qui puisse convenir à un objet en lui-même, mais simplement le phénomène de quelque chose, et la manière dont nous en sommes affectés. Or, cette capacité de notre faculté de connaître s'appelle sensibilité, et reste tout à fait distincte de la connaissance de l'objet en lui-même, pût-on d'ailleurs pénétrer jusqu'à la raison du phénomène.

La philosophie de Leibnitz et de Wolf a donc assigné un point de vue entièrement faux à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances, quand elle a considéré la différence entre la sensibilité et l'entendement comme purement logique, cette différence étant visiblement transcendentale et ne concernant pas simplement la forme de la clarté ou de l'obscurité, mais encore l'origine et la matière de nos connaissances; à tel point que, par la sensibilité, nous ne connaissons, je ne dis pas seulement d'une manière obscure, mais absolument point les choses en elles-mêmes, et qu'aussitôt que nous faisons abstraction de notre nature subjective, l'objet représenté ne se trouve, ni ne peut être trouvé nulle part, non plus que les propriétés à lui attribuées par l'intuition, parce que c'est cette qualité subjective seule qui détermine la forme de l'objet et de ses propriétés comme phénomène.

Nous distinguons bien d'ailleurs, dans les phénomènes, ce qui appartient essentiellement à leur intuition, et qui vaut en général pour chaque sens humain, de ce qui ne lui appartient qu'accidentellement, ceci ne se rencontrant pas dans le rapport de la sensibilité en général, mais dépendant uniquement d'une disposition particulière, ou de l'organisation de tel ou tel sens. On dit de la première espèce de connaissance qu'elle représente l'objet en soi, et de la seconde qu'elle n'en représente que le phénomène.

Mais cette différence n'est qu'empirique : si l'on s'en tient là, comme il arrive souvent, et si l'on ne considère pas de nouveau, ainsi qu'on devrait le faire, cette intuition empirique comme un pur phénomène dont rien n'appartient à une chose en soi, c'en est fait de toute notre distinction transcendentale, et nous croyons alors connaître les choses en elles-mêmes, quoique partout (dans le monde sensible), même dans les plus profondes recherches, il ne puisse être question que de phénomènes. Si donc, dans une pluie de soleil, nous appelons l'arc-en-ciel un simple phénomène, et cette pluie elle-même une chose en soi, la dénomination sera effectivement juste, en tant seulement que le dernier concept s'entend physiquement d'une chose qui, dans l'expérience générale, et suivant les expositions diverses par rapport aux sens, est cependant déterminée ainsi dans l'intuition seule, et non indépendamment d'elle. Mais si nous nous demandons d'une manière générale, et abstraction faite de l'accord qui existe entre ce quelque chose d'empirique et l'organisation humaine, s'il représente un objet en soi (je ne dis pas des gouttes de pluie, car elles sont déjà, comme phénomènes, des objets empiriques), la question devient alors transcendentale : et non-seulement ces gouttes sont de purs phénomènes; mais encore leur forme ronde, l'espace même dans lequel elles tombent, ne sont rien en soi, ne sont que de simples modes, ou des

dispositions fondamentales de notre intuition sensible, tandis que l'objet transcendantal nous reste inconnu.

Un autre caractère important de notre Esthétique transcendantale, c'est qu'elle doit être accueillie autrement que comme hypothèse probable, puisqu'elle est aussi certaine, aussi indubitable qu'on peut l'exiger d'une théorie qui doit servir d'Organe. Pour nous en assurer parfaitement, prenons un cas où la bonté de cette Esthétique devienne sensible et puisse jeter une nouvelle lumière sur ce qui a été dit au § 3.

Supposé donc que l'espace et le temps soient en eux-mêmes, ou objectivement, et comme des conditions de la possibilité des choses en soi : il en résulte d'abord, par rapport à l'un et à l'autre, un très-grand nombre de propositions apodictiques et synthétiques *à priori*, principalement au sujet de l'espace que nous prendrons ici, par cette raison, pour exemple. Puisque les propositions de géométrie sont connues synthétiquement *à priori* et avec une certitude apodictique, je demande où cette science prend ces propositions, et sur quoi s'appuie notre entendement pour atteindre à ces vérités absolument nécessaires et universellement valables ? Il n'y a que deux moyens, les concepts ou les intuitions. Mais ces deux moyens, comme tels, nous sont donnés ou *à priori*, ou *à posteriori*. Les concepts *à posteriori*, c'est-à-dire les concepts empiriques, ainsi que ce sur quoi ils se fondent,

les intuitions empiriques, ne peuvent donner aucune proposition synthétique, à moins que ce ne soit aussi une proposition purement empirique, c'est-à-dire une proposition de l'expérience. Mais une proposition empirique ne peut jamais renfermer la nécessité et l'universalité absolue, qui sont cependant le caractère de toutes les propositions de géométrie. Quant au premier et unique moyen d'acquérir ces connaissances, je veux dire par les concepts purs ou par les intuitions *à priori*, il est clair qu'il ne peut sortir des concepts purs aucune connaissance synthétique, mais seulement des connaissances analytiques. Soit seulement cette proposition : qu'un espace ne peut être renfermé dans deux lignes droites, et par conséquent que deux lignes droites ne peuvent former une figure; et cherchons seulement à déduire cette proposition des concepts de ligne droite et de nombre deux; ou bien, supposez qu'une figure soit possible avec trois lignes, et cherchez à déduire cette vérité de ces mêmes concepts seuls. Peine inutile; vous êtes forcé de recourir à l'intuition, comme la géométrie l'a toujours fait. Vous donnez-vous maintenant un objet en intuition; mais de quelle espèce est cette intuition ? Est-elle pure *à priori*, ou empirique? Si elle est empirique, jamais une proposition universellement valable et le moins du monde apodictique n'en pourrait sortir; car l'expérience n'en donne

point de telles. Vous devez donc vous donner votre objet *à priori* dans une intuition et y fonder votre proposition synthétique. Or, s'il n'y avait pas en vous une faculté d'avoir des intuitions *à priori*, et si cette condition, subjective quant à la forme, n'était pas en même temps la condition *à priori* sous laquelle seule l'objet de cette intuition externe même est possible; si, enfin, cet objet (le triangle) était quelque chose en soi, sans rapport à votre sujet, comment pourriez-vous dire que ce qui est nécessaire dans vos conditions subjectives pour la construction d'un triangle doit nécessairement faire partie du triangle en soi? Car vous ne pouvez rien ajouter de nouveau (la figure) à vos concepts (de trois lignes), qui doivent se trouver nécessairement dans l'objet, puisque cet objet est donné avant votre connaissance, et non par elle. Par conséquent, si l'espace (ainsi que le temps) n'était pas une pure forme de votre intuition, qui contient les conditions *à priori* sous lesquelles seules des choses peuvent être pour vous des objets extérieurs (qui ne sont rien en eux-mêmes ou sans ces conditions subjectives), vous ne pourriez absolument rien prononcer synthétiquement sur ces objets. Il est donc certain, de toute certitude, et non simplement possible ou vraisemblable, que l'espace et le temps, comme conditions nécessaires de toutes expériences tant internes qu'externes, sont des conditions purement

subjectives de toutes nos intuitions. Tous les objets, par rapport à l'espace et au temps, ne sont donc que de simples phénomènes, et non des choses en soi, à les considérer suivant la manière dont ils sont donnés. On peut dire *à priori* beaucoup de choses de la forme des objets, mais rien du tout concernant ce qu'ils sont en tant qu'ils doivent servir de base à ces phénomènes.

II. A l'appui de cette théorie de l'idéalité du sentiment, tant externe qu'interne, par conséquent de la théorie de tous les objets des sens comme purs phénomènes, on peut surtout faire observer que tout ce qui, dans notre connaissance, appartient à l'intuition (excepté par conséquent le sentiment du plaisir et de la peine, ainsi que celui de la volonté, qui ne sont pas des connaissances), ne contient que de simples rapports, des rapports de lieux dans une intuition (étendue), du changement de lieux (mouvement), et des lois suivant lesquelles ce changement s'opère (force motrice). Mais ce qui est présent dans le lieu, ou ce qui en résulte dans les choses, outre le changement de lieu, n'est pas donné dans l'intuition. Or, comme une chose en soi n'est cependant pas connue par de simples rapports, on est donc bien obligé de juger que le sens externe, qui ne nous donne cependant que de simples représentations de rapports, ne peut comprendre dans sa représentation que le rapport d'un objet au sujet, et

nullement la matière, le contenu de l'objet représenté. Il en est de même de l'intuition interne. Les représentations du *sens extérieur* ne sont pas les seules choses qui constituent la matière propre dont nous enrichissons notre esprit, mais encore le temps, dans lequel nous plaçons ces représentations et qui en précède la conscience dans l'expérience; le temps qui, comme condition formelle de la manière dont nous disposons ces représentations dans notre esprit, leur sert de fondement, et comprend déjà les rapports de succession, de simultanéité et de ce qui est en même temps que la succession (du permanent). Or, ce qui, comme représentation, peut précéder toute action de la pensée d'un objet est l'intuition, et si cette intuition ne contient que des rapports, elle n'est plus que la forme de l'intuition, qui, puisqu'elle ne représente rien qu'autant qu'il y a quelque chose dans l'esprit, ne peut être autre chose que la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, c'est-à-dire par le fait même de sa représentation, par conséquent par lui-même, ou un sens intime quant à sa forme. Tout ce qui est représenté par un sens n'est jamais à ce titre que phénomène, et le sens intime devrait par conséquent ou n'être point reconnu, ou bien le sujet qui en est l'objet ne pourrait être représenté par ce sens que comme phénomène, et non comme il se jugerait lui-même si son intuition était simplement

spontanéité, c'est-à-dire intellectuelle. Reste à savoir maintenant comment un sujet peut s'apercevoir lui-même intérieurement : mais cette difficulté est commune à toutes les théories. La conscience de soi-même (aperception), est la représentation indivisible *du moi;* et si, par-là seulement, toute diversité était donnée *spontanément* dans le sujet, l'intuition interne serait intellectuelle. Cette conscience exige dans l'homme la perception intérieure de la diversité qui est donnée par anticipation dans le sujet; et la manière dont cette diversité est donnée dans l'esprit sans spontanéité doit, à raison de de cette différence, s'appeler sensibilité. Si la faculté d'être conscient de soi doit rechercher (appréhender) ce qui est dans l'esprit, il est nécessaire qu'elle soit affectée par elle-même; c'est la seule manière dont l'intuition de soi puisse avoir lieu. Mais la forme de cette intuition, qui est primitive dans l'esprit, détermine dans la représentation du temps la manière dont la diversité se compose dans l'esprit. L'esprit s'aperçoit lui-même, non comme il se représenterait lui-même directement par lui-même, mais d'après la manière dont il est affecté intérieurement, par conséquent comme il s'apparaît à lui-même, et non comme il est.

III. Lorsque je dis que, dans l'espace et le temps, l'intuition représente tant les objets extérieurs que nous-mêmes, et de la manière dont ces deux choses

affectent nos sens, c'est-à-dire comme elles nous apparaissent, je ne veux pas dire par-là que ces objets soient une pure *apparence ;* car, dans le phénomène, les objets et même les propriétés que nous leur attribuons sont toujours considérés comme quelque chose de réellement donné ; seulement, comme cette qualité d'être donné dépend uniquement de la manière de percevoir du sujet dans le rapport qu'il soutient avec l'objet donné, cet objet, comme *phénomène,* est différent de lui-même comme objet en soi. Ainsi, je ne dis pas que les corps semblent simplement m'être extérieurs, ou que mon ame semble simplement m'être donnée dans ma conscience, quand j'affirme que la qualité d'espace et de temps (conformément à laquelle je pose le corps et l'ame comme étant la condition de leur existence) est uniquement dans mon mode d'intuition, et non dans ces objets en eux-mêmes. Ce serait ma faute propre si je faisais une pure apparence de ce que je dois prendre pour un phénoméne (1). Mais

(1) Les prédicats du phénomène peuvent être attribués à l'objet lui-même en rapport avec nos sens, v. g. à la rose, la couleur rouge, ou l'odeur. Mais l'apparence ne peut jamais, comme prédicat, être attribuée à l'objet, par la raison précisément qu'elle attribue à l'objet *en soi* ce qui ne lui convient que par rapport aux sens, ou en général par rapport au sujet, v. g. les deux anses attribuées primitivement à Saturne. Ce qui ne se trouve point du tout dans l'objet en lui-même, mais toujours dans son rapport

cela n'a pas lieu si l'on admet notre principe de l'idéalité de toutes nos intuitions sensibles. Si au contraire l'on attribue une *réalité objective* à toutes ces formes de représentation sensibles, on ne peut plus éviter que tout, par-là, ne soit converti en pure *apparence*. Car, si l'on considère l'espace et le temps comme des qualités qui doivent se trouver dans les choses en soi en tant que possibles, et que l'on réfléchisse aux absurdités dans lesquelles on tombe alors, puisque deux choses infinies, qui ne peuvent pas être des substances, ni quelque chose d'inhérent aux substances, mais qui sont cependant quelque chose d'existant et même la condition nécessaire de l'existence de toutes choses, subsisteraient encore, quand même tout le reste serait anéanti, alors on ne peut guère blâmer l'excellent Berkeley d'avoir réduit les corps à une pure apparence. Notre existence même, qui, de cette manière, dépendrait de la réalité subsistante en soi d'un non-être, tel que le temps, ne serait, non plus que lui, qu'une vaine apparence; absurdité que personne jusqu'ici n'a encore osé soutenir.

avec le sujet, et qui est inséparable de la représentation de l'objet, est phénomène : ainsi, les prédicats d'espace et de temps sont attribués avec raison aux objets des sens comme tels; et en cela il n'y a aucune fausse apparence. Au contraire, quand j'attribue la rougeur à la rose *en soi*, à Saturne les anses, ou à tous les objets extérieurs l'étendue *en soi*, sans avoir égard au rapport déterminé de ces objets au sujet, alors seulement il y a fausse apparence.

IV. Dans la théologie naturelle, où il s'agit d'un objet qui ne peut absolument pas être un objet d'intuition, non-seulement pour nous, mais absolument pas, même pour lui, on doit être très-attentif à ne pas attribuer à son intuition ou manière de voir le temps et l'espace, conditions de nos intuitions humaines; car l'intuition doit être toute la manière de connaître de Dieu, et non point la pensée, qui est toujours limitée. Mais de quel droit peut-on procéder ainsi, quand auparavant l'on a fait de l'espace et du temps les formes des choses en soi, et même des formes telles que, comme conditions de l'existence des choses *à priori*, elles subsistent même après qu'on a tout anéanti par la pensée! Car, comme conditions de toute existence en général, elles doivent l'être aussi de l'existence de Dieu. Si l'on ne fait pas de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, il ne reste qu'à en faire les formes subjectives de notre mode d'intuition, tant interne qu'externe; lequel mode s'appelle sensible, par la raison qu'il n'est point primitif, c'est-à-dire qu'il n'est pas tel que, par lui seul, l'existence même d'un objet soit donnée en intuition (un pareil mode ne peut, à ce qu'il me semble, appartenir qu'à l'être suprême); mais il dépend de l'existence de l'objet, et n'est par conséquent possible qu'à la condition que la capacité représentative du sujet en soit affectée.

Il est nécessaire aussi que nous restreignions l'espèce d'intuition dans l'espace et le temps à la sensibilité de l'homme. A supposer cependant que tout être pensant borné dût nécessairement s'accorder en cela avec l'homme (quoique nous ne puissions rien décider à cet égard), néanmoins de ce que ce mode d'intuition a lieu dans tous, elle ne cesse pas pour cela d'appartenir à la sensibilité, par la raison précisément que l'intuition est dérivée *(intuitus derivativus)*, non primitive *(intuitus originarius)*, par conséquent non intellectuelle, comme celle qui semble appartenir, d'après ce que je viens de dire, à un être indépendant, à l'Être suprême seulement, mais qui n'est jamais le partage d'un être dépendant quant à son existence et à son intuition (qui est déterminée par son existence relativement aux objets donnés). Cette dernière observation sur notre théorie doit être regardée comme un éclaircissement, et non comme une preuve.

Conclusion de l'Esthétique transcendantale.

Nous avons maintenant une des données requises pour la solution de la question générale de la philosophie transcendantale : comment les *propositions synthétiques sont-elles possibles à priori?* Nous avons établi que c'est par des intuitions pures *à priori*, l'espace et le temps, dans lesquels nous trouvons,

si toutefois nous voulons, en jugeant *à priori*, sortir du concept donné, tout ce qui peut être découvert *à priori*, non dans le concept, mais bien dans l'intuition qui y correspond, et tout ce qui peut être uni synthétiquement à ces intuitions formelles. Mais, par cette raison, ces jugemens ne s'étendent pas au-delà des objets des sens, et n'ont de valeur que relativement aux choses qui sont du ressort de l'expérience.

SCIENCE TRANSCENDENTALE ÉLÉMENTAIRE.

SECONDE PARTIE.

LOGIQUE TRANSCENDENTALE.

—

INTRODUCTION.

IDÉE D'UNE LOGIQUE TRANSCENDENTALE.

I.

De la Logique en général.

Notre connaissance découle de deux principales sources intellectuelles : la première est la capacité de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions); la seconde, la faculté de connaître un objet par ces représentations (la spontanéité des concepts). Par la première, un objet nous est donné; par la seconde, il est *pensé* en rapport avec une

représentation (comme pure détermination de l'esprit). L'intuition et les concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance, tellement que les concepts sans intuitions correspondantes, ou les intuitions sans concepts, ne pourraient nous donner aucune connaissance. L'intuition et le concept sont ou purs, ou empiriques : *empiriques*, quand la sensation (qui suppose la présence réelle d'un objet) s'y trouve contenue; *purs*, au contraire, quand aucune sensation ne se mêle à la représentation. On peut appeler la sensation matière de la connaissance sensible. L'intuition pure ne contient donc que la forme sous laquelle quelque chose est perçu; et le concept pur, que la forme seule de la pensée d'un objet en général. Mais des intuitions pures ou des concepts purs ne sont possibles qu'*à priori*, et les intuitions empiriques qu'*à posteriori*.

Nous appellerons *Sensibilité* la capacité (réceptivité) de notre esprit d'avoir des représentations, en tant qu'il est affecté d'une manière quelconque; au contraire, la faculté de produire des représentations mêmes, ou la *spontanéité* de la connaissance, s'appellera *Entendement*. Il est donc de notre nature que l'intuition ne puisse être que sensible, c'est-à-dire qu'elle ne comprenne que la manière dont nous sommes affectés par les objets. L'*entendement*, au contraire, est la faculté de penser l'ob-

jet de l'intuition sensible. L'une de ces propriétés de l'ame n'est point préférable à l'autre; elles sont d'une égale importance : sans la sensibilité, aucun objet ne nous serait donné, et sans l'entendement aucun ne serait pensé. Les pensées sans matière ou sans objet sont vaines, les intuitions sans concept sont aveugles. Il est donc également indispensable, et de rendre ses concepts sensibles (c'est-à-dire de leur donner un objet dans l'intuition), et de rendre intelligibles les intuitions (en les soumettant aux concepts). Ces deux facultés ou capacités ne peuvent non plus se suppléer l'une l'autre, en changeant respectivement de rôle. L'entendement ne peut rien percevoir, et les sentimens rien penser. La connaissance ne résulte que de leur union. Il ne faut cependant pas confondre leurs attributions; il y a au contraire une grande raison de les distinguer soigneusement. Nous distinguons donc la science des lois de la sensibilité en général, c'est-à-dire l'Esthétique, de la science des lois de l'entendement en général, c'est-à-dire de la Logique.

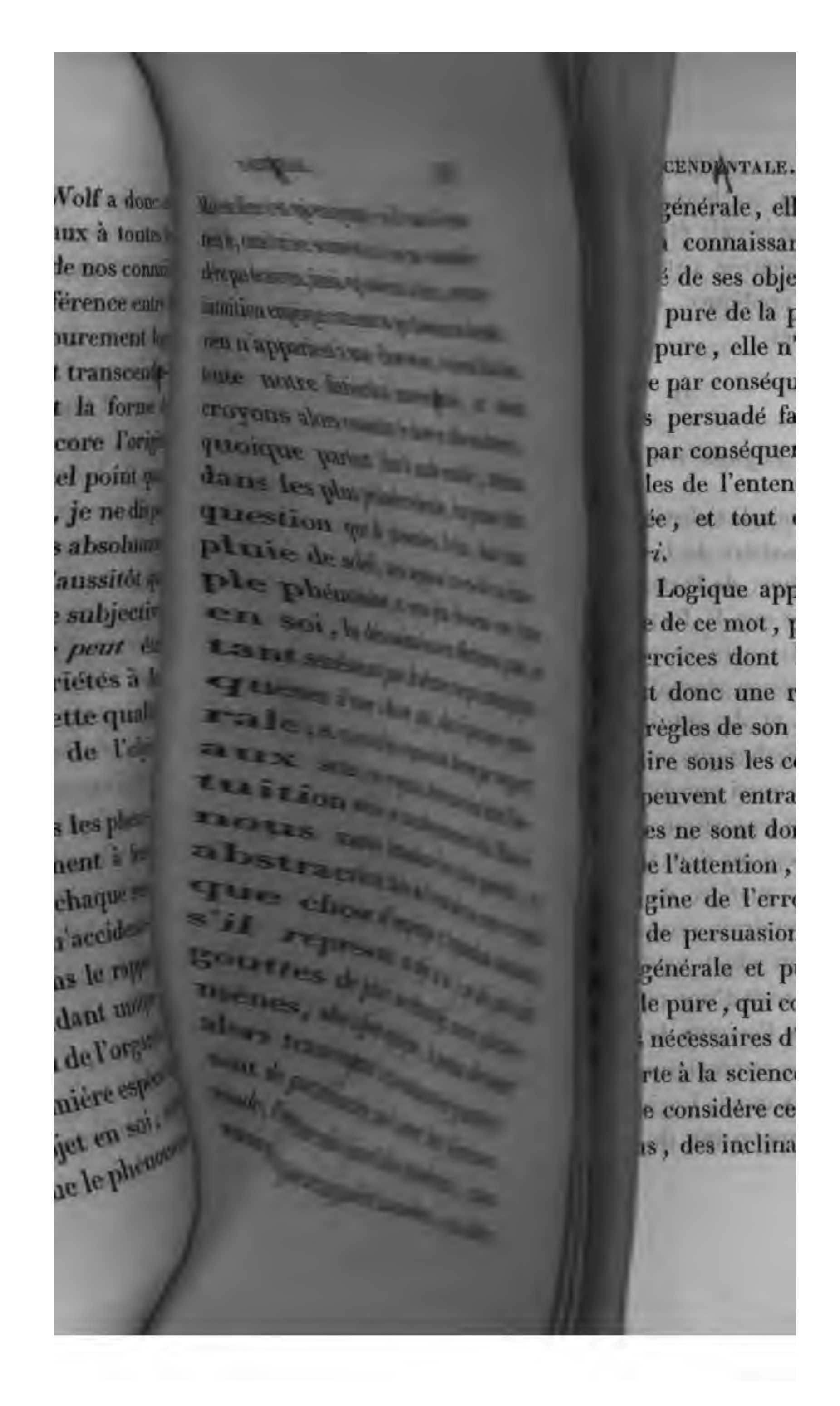
La Logique peut encore être envisagée sous deux points de vue, suivant qu'il s'agit, ou des opérations générales, ou des opérations particulières de l'entendement. De-là une Logique générale et une Logique particulière. La première comprend les règles absolument nécessaires à la pensée, sans lesquelles toute opération intellectuelle est impossible, et n'a

par conséquent point à s'occuper de la diversité des objets auxquels l'entendement peut s'appliquer. La Logique particulière comprend les règles pour penser convenablement sur une espèce d'objets déterminés. La première peut s'appeler Logique élémentaire; la seconde, Organe ou instrument de telle ou telle science. Celle-ci est plus particulièrement enseignée et employée dans les écoles, comme propédeutique des sciences, quoiqu'elle soit la dernière chose à laquelle parvienne la raison humaine dans son développement, lorsque la science est déjà très-avancée et n'attend que la dernière main pour être perfectionnée. En effet, il faut déjà connaître les choses à un degré passablement élevé pour pouvoir donner les règles qui les soumettent à une connaissance scientifique.

Maintenant, la Logique, générale est ou pure, ou appliquée. Dans la première, nous faisons abstraction de toutes les conditions empiriques sous lesquelles notre entendement s'exerce, par exemple, l'influence des sens, du jeu de l'imagination, des lois de la mémoire, du pouvoir de l'habitude, de celle de l'inclination, etc., par conséquent aussi des sources des préjugés, et même en général de toutes les causes d'où nous viennent ou d'où pourraient être supposées nous venir certaines connaissances; et cela, parce que ces connaissances ne concernent l'entendement que dans des circonstances

La philosophie de l
signé un point de vue
recherches sur la natu
sances, quand elle a c
sensibilité et l'entende
que, cette différence ét
tale et ne concernant
la clarté ou de l'obscu
et la matière de nos co
par la sensibilité, nous
seulement d'une maniè
point les choses en ell
nous faisons abstractio
l'objet représenté ne
trouvé nulle part, non
attribuées par l'intuitio
subjective seule qui d
et de ses propriétés co

Nous distinguons bi
mènes, ce qui appa
intuition, et qui vau
humain, de ce qui n
lement, ceci ne se re
de la sensibilité en gén
ment d'une dispositio
tion de tel ou tel sens.
connaissance qu'elle
la seconde qu'elle n'e



CENDANTALE.

générale, ell
connaissan
é de ses obje
pure de la p
pure, elle n'
e par conséqu
s persuadé fa
par conséquen
les de l'enten
ée, et tout
i.
Logique app
e de ce mot, p
ercices dont
t donc une r
règles de son
ire sous les c
peuvent entra
es ne sont do
e l'attention,
gine de l'err
de persuasion
générale et p
le pure, qui c
nécessaires d'
rte à la scienc
e considère ce
s, des inclina

Wolf a donc
aux à toutes
de nos conn
férence entr
purement l
t transcend
t la forme
core l'orig
el point q
, je ne dis
s absolum
aussitôt q
e subjectiv
peut
riétés à l
ette qual
de l'o
s les ph
nent à l
chaque
accide
ns le rap
dant un
de l'org
nière esp
jet en soi,
ne le phén

déterminées de son application, et qu'elles ne peuvent être connues que par l'expérience. La *Logique générale*, mais *pure*, ne consiste donc que dans des principes simplement *à priori*, et sert de *canon* où de *règle à l'entendement* et à la raison, mais uniquement par rapport à la forme de leur opération, de leur usage, quel qu'en soit du reste l'objet (empirique ou transcendental). On dit de la *Logique générale* qu'elle est appliquée quand elle s'occupe des règles de l'usage de l'entendement, sous les conditions subjectives empiriques que nous enseigne la psychologie. Elle a par conséquent des principes empiriques, quoique générale, en ce sens qu'elle concerne l'usage de l'entendement sans distinction d'objets. Elle n'est donc, par cette raison, ni une règle de l'entendement en général, ni un organe de sciences particulières, mais uniquement une cathartique de l'entendement humain.

Il faut donc soigneusement distinguer, dans la Logique générale, la partie constitutive de la Logique pure de celle qui compose la Logique pratique ou appliquée (quoique celle-ci soit elle-même générale). La première seule, bien que courte et aride, telle, en un mot, que l'exige un traité scholastique de la science élémentaire de l'entendement, constitue, à proprement parler, la science.

Les logiciens ne doivent donc jamais perdre de vue ces deux règles :

1° Comme Logique générale, elle fait abstraction de toute matière de la connaissance de l'entendement et de la diversité de ses objets, pour ne s'occuper que de la forme pure de la pensée.

2° Comme Logique pure, elle n'a aucun principe empirique; elle ne tire par conséquent rien (comme on se l'est quelquefois persuadé faussement) de la Psychologie, qui n'a par conséquent pas la moindre influence sur les règles de l'entendement. Elle est une science démontrée, et tout en elle doit être complètement *à priori*.

Ce que j'appelle ici Logique appliquée (contre la signification ordinaire de ce mot, par lequel on doit entendre certains exercices dont la Logique pure donne les règles), est donc une représentation de l'entendement et des règles de son usage nécessaire *in concreto*, c'est-à-dire sous les conditions contingentes du sujet qui peuvent entraver ou favoriser cet usage, et qui toutes ne sont données qu'empiriquement. Elle traite de l'attention, de ses obstacles, de ses effets; de l'origine de l'erreur, de l'état de doute, d'hésitation, de persuasion, etc. A elle se rapporte la Logique générale et pure, de la même manière que la morale pure, qui comprend uniquement les lois morales nécessaires d'une volonté libre en général, se rapporte à la science de la vertu proprement dite, laquelle considère ces lois par rapport aux entraves des sens, des inclinations et des pas-

sions auxquelles les hommes sont plus ou moins sujets, et ne peut jamais être une science véritable, une science démontrée, parce qu'elle a besoin, ainsi que la Logique appliquée, de principes empiriques et psychologiques.

II.

De la Logique transcendentale.

La Logique générale s'abstient, comme nous l'avons dit, de toute matière de la connaissance, c'est-à-dire de tout rapport de la connaissance à son objet; elle ne considère que la forme logique sous le rapport des connaissances entre elles, c'est-à-dire la forme de la pensée en général. Mais, comme il y a des intuitions pures et des intuitions empiriques (ainsi que le prouve l'Esthétique transcendentale), il pourrait bien y avoir aussi une différence entre la pensée pure et la pensée empirique des objets. Dans ce cas, il y aurait une Logique dans laquelle on ne ferait pas abstraction de la matière de la connaissance; car celle qui comprendrait uniquement les lois de la pensée pure d'un objet exclurait toutes les connaissances provenant d'une matière empirique. Elle traiterait aussi de l'origine de nos connaissances des objets, en tant que cette origine ne peut être attribuée aux objets; tandis que la Logique générale, au contraire, ne s'occupe point de cette origine de nos

connaissances; mais elle considère seulement les représentations suivant les lois d'après lesquelles l'entendement les emploie les unes par rapport aux autres, quand il pense, qu'elles aient primitivement leur origine en nous-mêmes *à priori,* ou qu'elles n'aient qu'une origine *à posteriori.* Elle ne traite donc que de cette forme de l'entendement qui peut être attribuée aux représentations, quelle que soit d'ailleurs leur origine.

Je ferai ici une observation qui s'applique à tout ce qui doit suivre, et qu'il faut toujours avoir présente à l'esprit : c'est que toute connaissance *à priori* ne doit pas être appelée transcendentale, mais celle-là seule par laquelle nous connaissons que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou possibles *à priori* seulement. Le transcendentalisme des connaissances n'est donc que leur possibilité ou leur usage *à priori.* Par conséquent, ni l'espace, ni une détermination géométrique quelconque de l'espace *à priori,* ne peut être une représentation transcendentale, mais la connaissance de l'origine non empirique de ces représentations, et du comment il se fait cependant qu'elles se rapportent *à priori* à des objets de l'expérience, peut seule s'appeler transcendentale. L'application de l'espace aux objets en général serait de même transcendentale; mais, si cette application est restreinte aux objets des sens, on l'appelle alors

empirique. La différence du transcendental et de l'empirique n'appartient donc qu'à la critique des connaissances, et ne regarde point leur rapport à ce qui en est l'objet.

Par conséquent, dans la présomption qu'il peut y avoir des concepts qui se rapportent *à priori* aux objets, non comme des intuitions pures ou sensibles, mais simplement comme acte de la pensée pure, et dont par conséquent l'origine n'est ni empirique, ni esthétique, nous nous faisons donc, par anticipation, l'idée d'une science de l entendement pur, et d'une connaissance rationnelle par laquelle nous pensons des objets tout à fait *à priori*. Une telle science, qui déterminerait l'origine, la circonscription et la valeur objectives de ces connaissances, pourrait s'appeler *Logique transcendentale*, puisqu'elle n'a uniquement affaire qu'aux lois de l'entendement et de la raison, mais en tant seulement qu'elle se rapporte *à priori* à des objets, et non comme le pratique la logique générale, qui s'occupe sans distinction tant des connaissances empiriques que des connaissances pures.

III.

De la division de la Logique en Analytique et en Dialectique.

L'ancienne et célèbre question par laquelle on

prétendait pousser à bout les logiciens en cherchant à les surprendre par une misérable dialectique, ou à leur faire reconnaître leur ignorance, et par conséquent la vanité de tout leur art, est celle-ci : *Qu'est-ce que la vérité?* La définition nominale de la vérité, savoir : qu'elle est l'accord de la connaissance avec son objet, est admise et supposée dans cet ouvrage. Mais on voudrait savoir quel est l'universel et sûr criterium de la vérité de toute connaissance.

C'est déjà une grande et indispensable preuve de sagesse et de lumière que de savoir ce qu'il faut raisonnablement demander; car si la question est absurde et n'est susceptible d'aucune réponse sensée, elle emporte, outre la honte pour celui qui la fait, quelquefois aussi l'inconvénient, pour celui qui répond imprudemment, d'être poussé à des réponses absurdes, et présente ainsi sous un aspect ridicule deux personnes (comme disent les anciens) dont l'une trait le bouc tandis que l'autre tient le baquet.

Si la vérité consiste dans la convenance d'une connaissance avec son objet, cet objet doit, par le fait, être distingué de tout autre; car une connaissance est fausse si elle ne s'accorde pas avec l'objet auquel elle est rapportée, contiendrait-elle du reste quelque chose qui pourrait valoir par rapport à d'autres objets. Or, un criterium universel de la vérité serait celui qui vaudrait pour toutes les connais-

sances sans distinction de leur objet. Mais, puisqu'on fait alors abstraction de toute matière de la connaissance (de tout rapport de la connaissance avec son objet), quoiqu'il n'y ait cependant d'autre vérité que celle qui se rapporte à cette matière, il est clair qu'il est tout à fait impossible, absurde même, de demander un caractère de la vérité de cet objet de la connaissance, et que par conséquent une marque suffisante, et cependant universelle, de la vérité est impossible à donner. Comme nous avons déjà appelé ci-devant l'objet d'une connaissance sa matière, on devra donc dire de la vérité, quant à la connaissance de la matière, qu'il est contradictoire d'en demander un criterium général.

Mais, pour ce qui est de la connaissance quant à la forme pure (sans faire attention à la matière), il est également clair qu'une Logique, en tant qu'elle traite des lois générales et nécessaires de l'entendement, doit exposer dans ces lois le criterium général de la vérité. Car tout ce qui les contredit est faux, parce qu'alors l'entendement, en allant contre ses lois générales de la pensée, se contredit lui-même. Mais ce criterium ne concerne que la forme seule de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général; il est juste à cet égard, il est vrai, mais il est insuffisant : car, quoiqu'une connaissance puisse être parfaitement d'accord avec la forme logique, c'est-à-dire non contraire à elle-même, elle peut cependant contre-

dire encore l'objet. Le simple criterium logique de la vérité, je veux dire l'accord de la connaissance avec les lois logiques et formelles de l'entendement et de la raison, est, à la vérité, la condition *sine quâ non*, et par conséquent négative de toute vérité ; mais la Logique ne peut aller plus loin, ni découvrir par une pierre de touche l'erreur qui atteindrait la matière, et non la forme.

La Logique générale résout donc en ses éléments tout le travail formel de l'entendement et de la raison, et les présente comme principes de tous jugements logiques de notre connaissance. Cette partie de la logique peut donc s'appeler Analytique, et devient par cette raison la pierre de touche, au moins négative, de la vérité, puisque toutes les connaissances doivent être examinées et jugées d'après ces règles, quant à leur forme, avant d'être examinées quant à la matière, pour savoir si elles comprennent une vérité positive dans leur rapport avec leurs objets. Mais, comme la forme pure de la connaissance, quel qu'en puisse être l'accord avec les lois logiques, ne suffit pas à beaucoup près pour constituer la vérité matérielle (objective) de la connaissance, on ne peut donc tenter à l'aide de la Logique seule de juger des objets et d'en affirmer quoi que ce soit, sans en avoir auparavant pris une connaissance approfondie, indépendamment de la logique, sauf à rechercher ensuite leur application et leur liaison en un tout systémati-

que suivant des lois logiques, ou mieux encore, à soumettre simplement ces objets à ces mêmes lois. Il y a toutefois quelque chose de si séduisant dans la possession de l'art spécieux de donner à toutes nos connaissances la forme de l'entendement, quoique, sous le rapport de leur objet, on soit encore infiniment pauvre, que la Logique générale, qui n'est qu'une simple *règle* pour juger, sert en quelque sorte comme d'*instrument* (organon) pour obtenir réellement, du moins en apparence, des assertions objectives, et par conséquent a été vraiment employée d'une manière abusive. Or, cette Logique générale, comme prétendu organe, s'appelle *Dialectique*.

Quelque différente que fût la signification que les anciens donnaient à ce mot de celle que nous lui donnons, on peut néanmoins conclure, d'après l'emploi qu'ils en faisaient, que la dialectique n'était pour eux que la *Logique de l'apparence*. Art sophistique de donner à son ignorance, et même à des prestiges prémédités, la couleur du vrai, en imitant la méthode de la fondamentalité que prescrit la Logique en général, et dont on employait la Topique à pallier les plus vaines prétentions. Or, on peut remarquer, et c'est un avertissement non moins sûr qu'utile, que la Logique générale, *considérée comme organe*, n'est jamais qu'une Logique de l'apparence, c'est-à-dire une Logique dialectique. Car, ne nous apprenant rien sur la matière de la connaissance, et ne nous

donnant que les conditions formelles de la convenance de cette connaissance avec l'entendement, conditions qui, du reste, sont parfaitement indifférentes par rapport aux objets, la prétention de s'en servir comme d'un instrument pour étendre ces connaissances et en acquérir de nouvelles, comme on le prétend, ne doit donc aboutir qu'à un verbiage inutile, par lequel on affirme ou l'on nie tout ce qu'on veut et avec une égale apparence de raison.

Un pareil enseignement n'est nullement conforme à la dignité de la philosophie. C'est pour cette raison que j'ai préféré donner à la Logique le nom de Dialectique, dans le sens de *Critique de l'apparence dialectique;* et c'est aussi sous ce point de vue que nous l'envisagerons ici.

IV.

Division de la Logique transcendantale en Analytique et en Dialectique transcendantales.

Dans la Logique transcendentale, nous isolons l'entendement (comme nous avons isolé la sensibilité dans l'Esthétique transcendentale), et nous ne prenons de notre connaissance que la partie de la pensée qui a son origine dans l'entendement seul. Mais condition essentielle pour l'emploi de cette connaissance pure, c'est que des objets auxquels elle puisse s'appliquer soient donnés en intuition : car,

sans intuition, point d'objets de connaissance, et alors point de connaissance. La partie de la Logique transcendentale qui traite des éléments de la connaissance pure de l'entendement et des principes sans lesquels aucun objet ne peut jamais être pensé, est tout à la fois une Analytique transcendentale et une Logique de la vérité. Car aucune connaissance ne peut se trouver en opposition avec elle sans perdre aussitôt toute sa matière, c'est-à-dire tout rapport à un objet quelconque, par conséquent toute vérité. Mais, comme c'est une chose très-séduisante que l'emploi de ces connaissances et de ces principes purs de l'entendement, même en dehors des bornes de l'expérience, quoiqu'elle seule puisse nous fournir la matière (les objets) sur laquelle ces concepts purs de l'entendement peuvent être appliqués, l'entendement court alors le risque de faire, par de vains raisonnements, un usage matériel des principes purement formels de l'entendement pur, et de juger sans discernement les objets qui ne nous sont pas donnés, et qui même ne le seront probablement jamais. Puis donc que la Logique doit proprement et uniquement servir de règle au jugement critique dans l'usage empirique, ce serait en abuser que de la faire servir comme l'*Organe* d'un usage général et illimité, et de se hasarder avec le seul entendement pur à juger, à prononcer et à décider *synthétiquement* sur les objets en général. L'usage de l'entendement pur serait donc alors dia-

lectique. La seconde partie de la Logique transcendantale doit par conséquent être une critique de cette apparence dialectique, et s'appeler Dialectique transcendantale, non comme l'art trompeur de susciter dogmatiquement cette apparence (art des différens prestiges métaphysiques malheureusement trop fréquens), mais comme une critique de l'entendement et de la raison par rapport à leur usage hyperphysique propre à mettre à découvert la trompeuse apparence des vaines prétentions de ces deux facultés, et à modérer leur ambition démesurée de connaître la vérité et d'en étendre le domaine visuel par ces seuls principes transcendantaux, en réduisant cette prétention à un simple jugement critique et en une garantie de l'entendement pur contre les illusions sophistiques.

LOGIQUE TRANSCENDANTALE.

PREMIÈRE DIVISION.

Analytique transcendantale.

Cette analytique est la décomposition de toute notre connaissance *à priori* en les élémens de la connaissance de l'entendement pur. En quoi il faut faire attention aux points suivans : 1° que les concepts soient purs et non empiriques ; 2° qu'ils n'appartiennent ni à l'intuition ni à la sensibilité, mais à la pensée et à l'entendement ; 3° qu'ils soient des concepts élé-

mentaires et tous différents des concepts dérivés ou des concepts qui en sont composés ; 4° que la table en soit complète et qu'ils forment tout le domaine de l'entendement pur. Or, cette intégralité d'une science ne peut être conclue avec certitude sur le comput d'un simple agrégat formé à la suite de recherches laborieuses, mais faites sans méthode : elle n'est donc possible qu'au moyen de l'*idée du tout* de la connaissance intellectuelle *à priori*, et par la division qui sera faite des concepts qui la composent; par conséquent au moyen seulement de leur *enchaînement systématique*. L'entendement pur se distingue parfaitement, non-seulement de tout empirisme, mais encore de toute sensibilité. Il forme donc une certaine unité subsistante par elle-même, se suffisant à elle-même, et qui ne peut être augmentée par aucune addition étrangère. L'ensemble de sa connaissance formera donc un système qui devra être compris et déterminé sous une seule idée; système dont l'intégralité et la distribution peuvent en même temps fournir une pierre de touche pour éprouver la légitimité et la valeur de toutes les parties de la connaissance qui le constituent. Mais cette partie de la Logique transcendentale forme *deux livres*, dont l'un comprend les *concepts*, l'autre les *principes* de l'entendement pur.

ANALYTIQUE TRANSCENDENTALE.

LIVRE PREMIER.

Analytique des concepts.

J'entends par Analytique des concepts, non pas leur analyse ou la méthode ordinairement suivie dans les recherches philosophiques, et qui consiste à décomposer, pour les rendre clairs, les concepts qui se présentent; mais j'entends cette décomposition, encore peu usitée jusqu'ici, de la faculté même de l'entendement, pour reconnaître la possibilité des concepts *à priori*, en ne les recherchant que dans l'entendement seul, comme dans leur sol natal, et en analysant l'usage pur en général de cette faculté : tel est précisément le but propre de la philosophie transcendentale; le reste est l'objet du traité logique des concepts dans la philosophie en général. Nous poursuivrons donc les concepts purs jusque dans leurs premiers germes, jusque dans les capacités intellectuelles qui leur correspondent, où ils sont préformés en attendant qu'ils se développent à la faveur de l'expérience, et soient affranchis par ce même entendement de toutes circonstances empiririques à eux inhérentes, pour être exposés dans toute leur pureté native.

ANALYTIQUE DES CONCEPTS.

CHAPITRE PREMIER.

Du fil conducteur pour découvrir tous les concepts purs de l'entendement.

Lorsqu'on met en jeu une faculté intellectuelle, différents concepts se manifestent suivant les différentes circonstances et font connaître cette faculté. Ils doivent former une liste plus ou moins étendue, suivant qu'on aura mis plus ou moins de temps à leur recherche et qu'on y aura apporté plus ou moins de pénétration. On ne peut déterminer avec certitude par cette méthode, pour ainsi dire mécanique, le moment où une pareille investigation est achevée. Aussi, les concepts que l'on ne découvre ainsi qu'occasionellement ne se présentent dans aucun ordre, n'ont aucune unité systématique; mais ils ne sont associés que d'après des ressemblances, et disposés par séries, suivant la quantité de leur matière, en allant des plus simples aux plus composés, séries qui sont loin de composer un système, quoique formées suivant une certaine méthode.

La philosophie transcendentale a l'avantage ainsi que l'obligation de rechercher les concepts suivant un principe, parce que ces concepts sortent purs et sans mélange de l'entendement comme unité absolue, et doivent par conséquent se lier entre eux suivant

un concept ou une idée. Mais cette liaison fournit une règle suivant laquelle la place de chaque concept pur de l'entendement, ainsi que l'intégralité de ces concepts, peuvent être déterminées *à priori;* toutes choses qui autrement dépendraient de la fantaisie ou du hasard.

FIL CONDUCTEUR TRANSCENDENTAL,

POUR DÉCOUVRIR LES CONCEPTS PURS DE L'ENTENDEMENT.

SECTION I.

De l'usage logique de l'entendement en général.

L'entendement a été défini plus haut, d'une manière négative : une faculté de connaître non sensible. Or, comme nous ne pouvons avoir aucune intuition indépendamment de la sensibilité, l'entendement n'est donc point une faculté intuitive. Mais, ôtez l'intuition, il n'y a pas d'autre manière de connaître que par les concepts. Par conséquent la connaissance de toute intelligence, du moins de toute intelligence humaine, est une connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive (ou générale). Toutes les intuitions, comme sensibles, reposent sur les affections, et les concepts par conséquent sur des fonctions. J'entends par fonctions l'unité d'action nécessaire pour ordonner différentes représentations et en faire une représentation commune. Les concepts ont donc pour base la spontanéité de la

pensée, comme les intuitions sensibles la réceptivité des impressions. Or, l'entendement ne peut faire d'autre usage de ces concepts que de *juger* par leur moyen. Et comme l'intuition est la seule représentation qui se rapporte immédiatement à un objet, jamais donc un concept ne s'y rapporte immédiatement, mais bien à quelque autre représentation de cet objet (qu'elle soit une intuition, ou déjà même un concept). Le *jugement* est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de cet objet. Dans tout jugement est un concept qui s'applique à plusieurs choses, et qui, sous cette pluralité, comprend aussi une représentation donnée, laquelle se rapporte immédiatement à l'objet. Ainsi dans le jugement : *tous les corps sont divisibles*, le concept divisible se rapporte à plusieurs autres concepts différents, parmi lesquels le concept de corps est celui auquel il se rapporte particulièrement. Mais ce concept de corps, à son tour, se rapporte à certains phénomènes que nous avons sous les yeux. Ces objets sont donc immédiatement représentés par le concept de divisibilité. Tous les jugements sont donc des fonctions de l'unité dans nos représentations, puisqu'au lieu d'une représentation immédiate, une plus élevée, et qui contient celle-ci sous elle avec beaucoup d'autres, sert à la connaissance de l'objet, et qu'ainsi un grand nombre de connaissances possibles sont ramenées à

une seule. Mais nous pouvons réduire toutes les opérations de l'entendement au jugement, en sorte que l'*entendement* en général peut être représenté comme une *faculté de juger*. Car, d'après ce qui précède, c'est la faculté de penser. La pensée est la connaissance par concepts. Mais les concepts, comme attributs de jugements possibles, appartiennent à la représentation d'un objet encore indéterminé. Ainsi, le concept de corps signifie quelque chose (v. g. un métal) qui peut être connu par ce concept. Ce concept n'est donc tel que parce qu'il contient en lui d'autres représentations au moyen desquelles il peut se rapporter à des objets. Il est donc l'attribut d'un jugement possible, v. g. de celui-ci : tout métal est un corps. Les fonctions de l'entendement pourraient donc être toutes découvertes si l'on pouvait exposer avec certitude les fonctions de l'unité dans le jugement. La section suivante fera voir que c'est chose très-facile.

FIL CONDUCTEUR

POUR DÉCOUVRIR LES CONCEPTS PURS DE L'ENTENDEMENT.

SECTION II.

§ IX.

De la fonction logique de l'entendement dans le jugement.

Si nous faisons abstraction de tout contenu dans

un jugement en général, et que nous n'y considérions que la forme seule de l'entendement, nous trouverons alors que la fonction de la pensée peut être ramenée à quatre titres, dont chacun comprend trois moments ou degrés. Ils peuvent très-bien être représentés dans le tableau suivant :

1re. — *Qualité des jugements*

Généraux,
Particuliers,
Singuliers.

2e. — *Qualité.*

Affirmatifs,
Négatifs,
Limitatifs.

3e. — *Relation.*

Catégoriques,
Hypothétiques,
Disjonctifs.

4e. — *Modalité.*

Problématiques,
Assertoriques,
Apodictiques.

Comme cette division semble différer dans quelques parties, non essentielles, il est vrai, de la *Technique* ordinaire des logiciens, les observations suivantes ne seront pas inutiles pour prévenir une confusion qui, autrement, serait à craindre.

1° Les Logiciens disent avec raison que, dans l'usage que l'on fait des jugements pour les raisonnements, on peut traiter les jugements singuliers comme les jugements généraux. Car, par cela même

que ces jugemens n'ont aucune pluralité, aucune extension, leur attribut ne peut se rapporter à quelques-unes seulement des choses qui sont comprises sous le concept du sujet, mais il doit s'entendre du sujet tout entier. Il vaut donc sans exception pour tout ce concept, tout comme si c'était un concept général à l'entière circonscription duquel pût s'appliquer l'attribut. Mais si, au contraire, on compare un jugement singulier avec un jugement général, comme simple connaissance, quant à la quantité, le premier est au second comme l'unité à l'indéfini, et s'en distingue essentiellement. Si donc j'apprécie un jugement singulier, non-seulement quant à sa valeur intrinsèque comme jugement, mais encore comme connaissance générale, d'après la quantité qu'il a par rapport à d'autres connaissances, à d'autres jugemens, il est certainement différent des jugemens universels (*judicia communia*), et doit à ce titre avoir une place particulière dans une table complète des momens de la pensée en général (quoique assurément pas dans une logique restreinte au simple usage des jugemens entre eux). 2° De même, dans la logique transcendantale, les *jugemens limitatifs* doivent être distingués des jugemens *affirmatifs*, quoique dans la logique générale ils en fassent justement partie et ne forment aucun membre de division particulier. Cette logique fait abstraction de tout objet de l'attribut (quoiqu'il

soit négatif) et considère seulement s'il convient au sujet ou s'il lui est opposé. Mais la Logique transcendentale considère en outre le jugement quant à la matière ou contenu de cette affirmation logique qui se fait par un attribut purement négatif, et ce que cette affirmation fait gagner à la connaissance totale. Si je dis de l'ame : elle n'est pas mortelle, je me garantis du moins d'une erreur par un jugement négatif. Mais j'affirme réellement, et quant à la forme logique, que l'ame est immortelle, puisque je la place dans la circonscription indéterminée des êtres immortels.

Or, comme ce qui est mortel comprend une partie du tout circonscrit des êtres possibles, et ce qui n'est pas mortel l'autre partie, je n'ai donc dit autre chose dans ma proposition, sinon que l'ame est un des êtres qui restent de la quantité indéfinie d'eux tous, après qu'on en a retranché tout ce qui est mortel. Mais la sphère indéfinie de tout le possible n'est limitée par-là qu'autant qu'il est nécessaire pour en séparer le mortel, et l'ame est placée dans la circonscription restante de l'étendue de cette sphère. Mais, malgré ce retranchement, cette étendue reste toujours indéfinie, et plusieurs parties pourraient encore en être supprimées, sans que pour cela le concept d'ame y gagnât le moins du monde, et fût déterminé affirmativement. Par conséquent ces jugemens indéfinis par rapport à la cir-

conscription logique sont en réalité purement limitatifs quant à la matière de la connaissance en général, et en cette qualité ne doivent pas être omis dans la table transcendentale de tous les momens de la pensée dans les jugemens, parce que la fonction qu'y exerce l'entendement peut sans doute être importante dans le champ de sa connaissance pure *à priori*.

3° Tous les rapports de la pensée dans les jugemens sont ceux : 1° de l'attribut au sujet, 2° du principe à la conséquence, 3° d'une connaissance divisée et de tous les membres de la division entre eux. Dans la première espèce de jugemens on ne considère que deux concepts seulement; dans la seconde, deux jugemens; dans la troisième, plusieurs jugemens entre eux. La proposition hypothétique suivante : si une parfaite justice existe, celui qui persiste dans le mal est puni, contient proprement le rapport de deux propositions : il y a une justice parfaite, et celui qui persévère dans le mal est puni. Reste à savoir maintenant si chacune de ces propositions est vraie en elle-même; c'est ce qu'on ne décide pas. La conséquence est donc la seule chose pensée dans ce jugement. Enfin, le jugement disjonctif contient le rapport de deux ou de plusieurs propositions entre elles, non par un rapport de conséquence, mais d'opposition logique, en tant que la sphère de l'une est exclue par la

sphère de l'autre. Il contient en même temps un rapport de communauté, en tant que les deux ou plusieurs propositions réunies remplissent conjointement la sphère d'une connaissance spéciale, et par conséquent aussi un rapport des parties de la sphère d'une certaine connaissance, puisque la sphère de chacune de ces parties est la partie correspondante à la sphère de l'autre partie relativement à l'ensemble de la connaissance particulière. Par exemple: le monde est, ou par une cause fortuite, ou par une nécessité interne, ou par une cause externe. Chacune de ces propositions comprend une partie de la sphère de la connaissance possible sur l'existence d'un monde en général. Toutes ensemble forment la sphère totale. Supprimer la connaissance d'une de ces sphères, c'est la faire rentrer dans une des autres; et, au contraire, la transporter dans l'une des autres, c'est l'en retrancher numériquement. Il y a donc, dans un jugement disjonctif, une certaine communauté des connaissances qui consiste en ce qu'elles s'excluent mutuellement, mais déterminent néanmoins par-là, *dans le tout*, la vraie connaissance, puisque, prises ensemble, elles constituent l'objet total d'une connaissance particulière donnée. Et c'est là seulement ce que je crois devoir faire observer pour l'intelligence de ce qui suit.

4° La modalité des jugements est encore une fonc-

tion toute particulière, qui a pour caractère distinctif de ne contribuer en rien à la matière du jugement (car rien autre chose que la quantité, la qualité et le rapport ne composent la matière du jugement), mais seulement de considérer la valeur de la copule par rapport à la pensée en général. Les jugements *problématiques* sont ceux où l'on prend soit l'affirmation, soit la négation, comme simplement *possible* (hypothétique). Les jugements *assertoriques* sont ceux dont l'affirmation ou la négation est considérée comme *réelle* (vraie). Les jugements *apodictiques* sont ceux dont l'affirmation ou la négation est considérée comme *nécessaire* (1). Ainsi, les deux jugements dont le rapport constitue le jugement hypothétique (l'antécédent et le conséquent), et dont la réciprocité forme la disjonction (membres de la division), sont tous deux problématiques seulement. Dans l'exemple précédent, le jugement, *s'il y a une justice parfaite*, n'est point prononcé assertoriquement; il est seulement pensé comme un jugement arbitraire que l'on peut admettre; mais le conséquent seul est assertorique. D'où il suit que ces sortes de jugements peuvent être visiblement faux, et cependant,

(1) Comme si la pensée, dans le premier cas, était une fonction de l'*entendement;* dans le second, une fonction du *jugement;* dans le troisième, de la *raison*. Cette remarque sera plus claire quand on aura vu ce qui suit.

une fois pris problématiquement, devenir la condition de la connaissance de la vérité. C'est ainsi que le jugement : *le monde est l'effet d'une cause aveugle*, n'a qu'une signification problématique dans le jugement disjonctif; c'est-à-dire que quelqu'un peut d'abord l'admettre, et qu'il sert cependant comme d'indication (en tant qu'il signale la fausse voie parmi toutes celles qu'on peut prendre) à la découverte de la vraie. La proposition problématique est donc celle qui n'exprime qu'une possibilité logique (qui n'est point la possibilité objective), c'est-à-dire la liberté de prendre une telle proposition pour valable; son admission dans l'entendement est donc purement gratuite. Le jugement assertorique énonce une réalité logique ou une vérité à peu près comme dans un raisonnement hypothétique où l'antécédent est problématique dans la majeure, assertorique dans la mineure, et montre que la proposition est déjà liée à l'entendement suivant les lois qui le régissent. La proposition apodictique conçoit la proposition assertorique déterminée par ces lois de l'entendement même, et affirmant par conséquent *à priori*, énonce ainsi une nécessité logique. Or, comme tout s'unit ici à l'entendement d'une manière progressive, de telle sorte qu'on juge d'abord quelque chose problématiquement, et qu'après on le prend assertoriquement comme vrai, pour l'unir enfin d'une manière

intime à l'entendement, c'est-à-dire pour l'affirmer nécessaire et apodictique, on peut donc appeler ces trois fonctions de la modalité autant de moments de la pensée en général.

FIL CONDUCTEUR

POUR LA DÉCOUVERTE DE TOUS LES CONCEPTS PURS DE L'ENTENDEMENT.

SECTION III.

§ X.

Des concepts purs de l'entendement ou Catégories.

La Logique générale fait abstraction, comme nous l'avons dit plusieurs fois, de toute matière de la connaissance, et attend que des représentations lui soient données d'ailleurs, d'où que ce soit, pour les convertir d'abord en concepts au moyen de l'analyse. La Logique transcendentale, au contraire, a pour objet une diversité de la sensibilité *à priori*, diversité qui lui est fournie par l'Esthétique transcendentale pour servir de matière aux concepts purs de l'entendement, concepts sans lesquels la Logique serait sans objet, et par conséquent tout à fait vaine. L'espace et le temps contiennent donc une diversité de l'intuition pure *à priori*; mais ils font néanmoins partie des conditions de la réceptivité de notre esprit, sous les-

quelles seules il peut se représenter les objets, et qui par conséquent doivent toujours en affecter aussi le concept. Mais la spontanéité de notre pensée exige que cette diversité soit d'abord parcourue d'une certaine manière, qu'elle soit recueillie et liée pour en faire ensuite une connaissance. Cette opération s'appelle synthèse.

Mais j'entends par *synthèse*, dans le sens le plus large, l'action d'ajouter les unes aux autres plusieurs représentations différentes et d'en assembler la diversité en une seule connaissance. Cette synthèse est *pure*, si la diversité qui en est l'objet n'est pas empirique, mais donnée *à priori* (comme la diversité dans l'espace et le temps). Nos représentations doivent nous être données avant toute analyse, et aucun concept, quant à la matière ou objet, n'est possible analytiquement. Mais la synthèse d'une diversité (donnée soit empiriquement, soit *à priori*) produit d'abord une connaissance qui, à la vérité, peut être grossière et confuse au premier moment, et qui, par conséquent, a besoin d'être analysée ; mais la synthèse n'en est pas moins ce qui proprement rassemble les éléments servant à former les connaissances, et qui les réunit en une certaine matière. La synthèse est donc la première chose sur laquelle nous devons porter notre attention si nous voulons juger de l'origine de nos connaissances.

La synthèse est en général, comme nous le verrons plus tard, l'œuvre pure et simple de l'imagination, fonction aveugle de l'ame, mais indispensable, puisque sans elle nous n'aurions aucune connaissance de quoi que ce soit; fonction du reste dont nous n'avons que fort peu conscience. Mais l'action de réduire cette synthèse en *concepts* est la fonction de l'entendement par laquelle nous avons, et pas avant, la connaissance proprement dite.

La *synthèse* pure, *conçue d'une manière générale*, nous donne le concept intellectuel pur. Mais j'entends par synthèse pure celle qui repose sur un principe de l'unité synthétique *à priori*. Ainsi notre manière de compter (ce qui est surtout facile à remarquer dans les nombres élevés) est une *synthèse par concepts*, parce qu'elle a lieu suivant un principe commun de l'unité (par exemple le décimal). Sous ce concept est donc nécessairement l'unité dans la synthèse de la diversité.

La Logique générale a pour objet de ramener, à l'aide de l'analyse, des représentations différentes à un seul concept. Mais la Logique transcendentale apprend à réduire en concepts, non des représentations, mais la *synthèse* pure des représentations. La première chose qui doit nous être donnée pour faciliter la connaissance de tous les objets *à priori*, c'est la *diversité* de l'intuition pure. La *synthèse* de cette diversité par l'imagination est la seconde chose;

mais aucune connaissance n'est encore donnée pour cela. Les concepts qui donnent l'*unité* à cette synthèse pure, et qui consistent dans la simple représentation de cette unité synthétique nécessaire, sont la troisième chose requise pour la connaissance d'un objet quelconque, et reposent sur l'entendement.

La même fonction qui, dans un *jugement*, donne l'unité aux différentes représentations, la donne aussi à la simple synthèse des différentes représentations dans l'*intuition;* et cette unité, entendue dans un sens général, s'appelle concept pur de l'entendement. Par conséquent, le même entendement, exerçant précisément les mêmes opérations qui lui servent à donner aux concepts la forme logique du jugement, au moyen de l'unité analytique, introduit aussi une matière transcendantale dans ses représentations par le moyen de l'unité synthétique de la diversité dans l'intuition en général; ce qui fait qu'on appelle concepts purs de l'entendement ceux qui se rapportent *à priori* aux objets, c'est-à-dire à un résultat que la Logiqne générale ne peut donner.

Il y a donc précisément autant de concepts purs de l'entendement qui se rapportent *à priori* aux objets de l'intuition en général, qu'il y a dans la table précédente de fonctions logiques dans tous les jugements possibles. Car l'entendement est complètement épuisé, et toute sa faculté parfaitement reconnue et mesurée par ces fonctions. Nous appel-

lerons ces concepts Catégories, d'après Aristote, puisque son but était le nôtre, malgré la différence dans l'exécution.

TABLE DES CATÉGORIES.

1. — *De quantité.*
Unité,
Pluralité,
Totalité.

2. — *De qualité.*
Réalité,
Négation,
Limitation.

3. — *De relation.*
D'inhérence et de substance (*substantia et accidens*);
De causalité et de dépendance (cause et effet);
De communauté (réciprocité entre l'agent et le patient).

4. — *De modalité.*
Possibilité, — impossibilité;
Existence, — non existence;
Nécessité, — contingence.

Tel est donc l'inventaire de tous les concepts originairement purs de la synthèse que l'entendement renferme en lui-même *à priori*, et à cause desquels on l'appelle entendement pur, parce que ce n'est que par ces concepts seuls qu'il peut comprendre quelque chose dans la diversité de l'intuition, ou en

penser l'objet. Cette division est systématiquement sortie d'un principe commun, savoir, de la faculté de juger (qui est la même chose que la faculté de penser); elle ne provient point de la recherche fortuite et sans ordre des concepts purs, dont l'exactitude de l'énumération ne peut jamais être certaine par ce procédé, puisqu'alors l'énumération n'est conclue que par induction sans que l'on s'aperçoive jamais, dans cette dernière marche, pourquoi précisément les idées qu'on trouve, et non pas d'autres, sont inhérentes à l'entendement pur. Le dessein d'*Aristote*, de rechercher les concepts fondamentaux, était digne d'un si grand homme. Mais Aristote ne partit d'aucun principe, il les rechercha comme ils se présentaient à son esprit, et en rassembla d'abord dix qu'il appela *catégories* (prédicamens). Par la suite, il crut encore en avoir trouvé cinq autres, et les ajouta aux précédentes sous le nom de post-prédicamens. Mais sa table n'en resta pas moins imparfaite. De plus, il y a, parmi ses catégories, certains modes de la sensibilité pure (*quando*, *ubi*, *situs*, de même que *prius*, *simul*), ainsi qu'un mode empirique (*motus*), qui ne font point partie de cette table généalogique de l'entendement. Il fait même entrer des concepts dérivés parmi les concepts primitifs (*actio*, *passio*), et quelques-uns de ces derniers manquent au contraire complètement.

Il faut donc remarquer encore, quant aux concepts primitifs ou catégories, que, comme *concepts* véritablement *fondamentaux* de l'entendement pur, ils ont aussi leurs concepts purs dérivés qui ne peuvent par conséquent pas être omis dans un système complet de philosophie transcendentale; mais je me contenterai de les mentionner dans un essai purement critique.

Qu'il me soit permis d'appeler ces concepts purs de l'entendement, mais dérivés, les *prédicables*, par opposition aux prédicamens. Quand on a les concepts primitifs et originaux, les concepts dérivés et subordonnés sont faciles à obtenir, et l'arbre généalogique de l'entendement pur s'élève à toute sa hauteur comme de lui-même et sans peine aucune. Mais, comme je n'ai pas ici pour objet de compléter un système, mais uniquement de poser des principes pour faire un système, je réserve ce complément pour un autre travail. Mais il est facile de remplir ce cadre en prenant des manuels ontologiques, et en ajoutant, v. g., à la catégorie de causalité les prédicables de force, d'action, de passion; à la catégorie de communauté ou de réciprocité les prédicables de présence, de résistance; aux prédicamens de modalité les prédicables de naissance, de mort, de changement, et ainsi de suite. Les catégories combinées avec les *modes* de la sensibilité pure, ou entre elles, donnent une

grande quantité de concepts dérivés *à priori*, qu'il serait utile et curieux d'exposer aussi complètement que possible si l'on ne pouvait très-bien d'ailleurs s'en dispenser.

J'omets donc à dessein, dans ce traité, les définitions de ces catégories, quoiqu'il m'eût été facile de les donner. J'analyserai par la suite ces concepts d'une manière aussi fondamentale qu'il sera nécessaire par rapport à la méthodologie qui m'occupe. Dans un système de la raison pure, on pourrait justement exiger de moi ces définitions; mais ici elles ne feraient que détourner l'attention du principal objet de la recherche, parce qu'elles soulèveraient des doutes et des objections que nous pouvons très-facilement renvoyer à une autre occasion sans manquer à notre objet. Il résulte toutefois visiblement du peu que nous avons dit à ce sujet, qu'un vocabulaire complet de ces concepts purs, et avec toutes les explications nécessaires, est non-seulement possible, mais qu'il est même facile à exécuter. Déjà les cases sont prêtes, il ne s'agit plus que de les remplir; et une topique systématique, telle que celle-ci, indique facilement la place qui convient à chaque concept, en même temps qu'elle fait apercevoir sans peine les cases encore vides.

§ XI.

On peut faire sur cette table des catégories des observations curieuses, et qui peuvent conduire à des conséquences importantes par rapport à la forme scientifique de toutes les connaissances rationnelles. Car il est évident que cette table est de la plus grande utilité pour la partie théoritique de la philosophie, qu'elle est même indispensable pour tracer le plan *complet d'une science*, en tant que cette science repose sur des concepts *à priori*, et pour la *diviser* mathématiquement *suivant des principes déterminés*. Cette table contient en effet tous les concepts élémentaires de l'entendement, même la forme de leur ensemble ou système dans l'esprit humain ; elle guide donc dans tous les moments d'une science spéculative projetée ; elle en donne même jusqu'à *l'ordonnance*, ainsi que nous l'avons prouvé dans une autre occasion (1). Je ne ferai pour le moment que quelques-unes de ces observations.

1° Cette table se compose des quatre classes des concepts de l'entendement, et se divise d'abord en deux parties, dont la première concerne les objets de l'intuition (pure ou empirique) ; la seconde, l'existence de ces objets (soit par rapport les uns aux autres, soit par rapport à l'entendement).

(1) Dans les *Principes métaphysiques de la Physique.*

La première classe de concepts s'appelle *catégories mathématiques ;* la seconde, *catégories dynamiques*. La première classe, comme on le voit, manque de concepts corrélatifs ; il n'y en a que dans la seconde. Cette différence doit nécessairement avoir une raison dans la nature de l'entendement.

2° Dans chaque classe, le nombre des catégories est le même ; elles sont au nombre de trois : ce qui est digne de remarque, puisque toute autre division *à priori* par concepts ne doit donner que deux parties. Ajoutons encore que la troisième catégorie résulte de l'union des deux premières de chaque classe à laquelle elle appartient.

Ainsi, l'*Universalité* (la totalité) n'est que la multiplicité considérée comme unité ; la *Limitation* n'est autre chose non plus que la réalité jointe à la négation ; la *Réciprocité* est la *Causalité* d'une substance dans la détermination mutuelle d'une autre ; enfin la *Nécessité* n'est que l'existence donnée par la possibilité elle-même. Mais il ne faut pas croire pour cela que la troisième catégorie ne soit qu'un concept purement dérivé, et non un concept primitif de l'entendement pur ; car l'union de la première catégorie avec la seconde, pour former le troisième concept, exige un acte particulier de l'entendement, acte qui n'est point le même que celui qui a lieu dans la première et la seconde catégorie. Ainsi, le concept d'un *nombre* (qui appartient à la catégorie

de totalité) n'est pas toujours possible où les concepts de pluralité et d'unité se trouvent (v. g. dans la représentation de l'infini). De même, dès que j'unis les deux concepts de *cause* et de *substance*, on ne comprend pas pour cela sur-le-champ leur *influence*, c'est-à-dire comment il est possible qu'une substance soit cause de quelque chose dans une autre substance. Il faut donc pour cela un acte spécial de l'entendement. Il en est de même des autres.

3° Quant à la catégorie de la communauté, qui se trouve sous le troisième titre, son accord avec la forme du jugement disjonctif qui lui correspond dans la table des fonctions logiques n'est pas aussi évident que dans les autres classes.

Pour s'assurer de cet accord, il faut remarquer que dans tous les jugements disjonctifs la sphère (l'ensemble de tout ce qui est compris dans un jugement de cette nature) est représentée comme un tout divisé en parties (ou concepts subordonnés); et, comme l'une ne peut être contenue dans l'autre, elle doivent être pensées comme coordonnées et non comme subordonnés; de telle sorte qu'elles se déterminent les unes les autres, non pas successivement ni partiellement comme dans une série, mais mutuellement comme dans un agrégat, et que si un nombre de la division est posé, est admis, tous les autres sont rejetés, et réciproquement.

Or, dès qu'une semblable liaison est conçue dans

un tout des choses, alors l'une de ces choses, comme effet, n'est pas subordonnée à l'autre comme cause de son existence; mais toutes deux sont coordonnées en même temps et réciproquement comme causes l'une de l'autre par rapport à leur détermination (v. g. dans un corps dont les parties s'attirent ou se repoussent mutuellement); ce qui est une tout autre espèce de liaison que celle qui se rencontre dans le simple rapport de cause à effet (de principe à conséquence), rapport dans lequel la conséquence ne détermine pas à son tour le principe, et par cette raison ne forme pas un tout avec lui (tel le créateur avec le monde). Ce procédé de l'entendement, se représentant la sphère d'un concept divisé, est encore suivi par lui quand il conçoit une chose comme divisible; et comme les membres de la division s'excluent les uns les autres dans le premier cas, quoiqu'ils soient cependant réunis en une sphère, de même l'entendement se représente les parties d'une chose divisible, auxquelles (comme substances) compète individuellement une existence indépendante de celle d'une autre partie, comme réunies cependant en un tout.

§ XII.

Mais on trouve encore un chapitre dans la philosophie transcendentale des anciens, qui comprend des concepts de l'entendement pur, concepts qui,

bien qu'ils ne soient pas comptés parmi les catégories, vaudraient néanmoins, selon ces anciens, comme concepts *à priori* des objets, auquel cas ils augmenteraient cependant les catégories; ce qui est impossible. Ces concepts se trouvent compris dans cette proposition si fameuse parmi les scholastiques : tout être est *un, vrai, bon; quodlibet ens est* UNUM, VERUM, BONUM. Mais quoique l'usage de ce principe fût presque nul par rapport aux conséquences (qui ne donnaient que des propositions tautologiques), à tel point que, dans ces derniers temps, il ne trouvait place dans les traités métaphysiques que par une sorte de respect; cependant une pensée qui a été si long-temps en crédit, quoique en apparence tout à fait vaine, mérite toujours qu'on en recherche l'origine, et autorise à conjecturer qu'elle pourrait bien avoir sa raison dans une loi de l'entendement, raison qui, comme il arrive souvent, aurait été mal interprétée. Ces prétendus attributs transcendentaux des *choses* ne sont que des exigences logiques, et des criterium de toute *connaissance des choses* en général, connaissance à laquelle les catégories de quantité, c'est-à-dire l'*unité*, la *multiplicité* et la *totalité* servent de fondement. Les anciens n'employaient réellement ces catégories que dans un sens formel, comme si elles faisaient partie des conditions logiques nécessaires pour toute connaissance, tandis qu'elles auraient dû être prises

comme conditions matérielles, se rattachant à la possibilité des choses en elles-mêmes, sans cependant qu'on dût mal à propos faire de ces criterium de la pensée des propriétés des choses en soi. Dans toute connaissance d'un objet il y a effectivement d'abord *unité* de concept qu'on peut appeler *unité qualitative* ou *modale*, en tant que l'ensemble de la diversité des connaissances est pensé sous cette unité, à peu près comme l'unité de sujet et d'exposition dans un discours, dans un drame, dans un poëme. Ensuite il y a *vérité* par rapport aux conséquences. Plus il y a de conséquences vraies qui découlent d'un concept donné, plus il y a de caractères de la vérité (réalité) objective. C'est ce qu'on pourrait appeler la *pluralité qualitative* des signes appartenant à un concept comme à un principe commun (sans que ces signes y soient pensés comme des quantités). Enfin, il y a *perfection*, laquelle consiste en ce que cette multiplicité revient à son tour à l'unité de concept, s'accordant complètement et uniquement avec ce concept; ce qu'on peut appeler *intégralité qualitative* (totalité). D'où il résulte que ces criterium logiques de la possibilité de la connaissance en général ne transforment ici en une conscience unique, par la qualité d'une connaissance comme principe, les trois catégories de la quantité, dans lesquelles l'unité doit toujours être prise d'une nature homogène pour produire le

quantum, que pour unir des élémens de connaissance *hétérogènes*. Le criterium de la possibilité d'un concept (et non de l'objet de cette possibilité) est la définition, dans laquelle l'unité de ce concept, la vérité de tout ce qui peut en être immédiatement dérivé, enfin l'*intégralité* de ce qui en a été tiré, sont trois choses nécessaires à la formation du concept total. Ou bien encore, ce qui revient au même, le *criterium d'une hypothèse* est tout à la fois l'intelligibilité *du principe de définition* admis, ou son *unité* (sans hypothèse subsidiaire), la vérité (accord entre elle et l'expérience) des conséquences qui en dérivent, et enfin l'*intégralité* du principe de définition, trois choses qui ne rendent ni plus ni moins que ce qui a été mis en hypothèse, et qui donnent analytiquement *à posteriori* ce qui était auparavant pensé synthétiquement *à priori*. — La table transcendentale des catégories étant complète, n'admet donc point les concepts d'unité, de vérité et de perfection absolue; et, comme on considère ces concepts indépendamment des objets, il n'en doit être traité qu'en parlant des règles logiques générales de l'accord de la connaissance avec elle-même.

ANALYTIQUE TRANSCENDENTALE.

CHAPITRE II.

DE LA DÉDUCTION DES COMPTES PURS DE L'ENTENDEMENT.

SECTION I.

§ 13.

Des principes d'une déduction transcendentale en général.

Quand les jurisconsultes parlent de droits et de réclamations judiciaires, ils distinguent dans une cause la question de droit *(quid juris)* de la question de fait *(quid facti)*; et, comme ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils appellent *déduction* la preuve du droit, tendant à démontrer la légitimité de la réclamation. Nous nous servons d'une foule de concepts empiriques sans opposition de la part de personne; et même nous nous croyons autorisés sans déduction à leur donner une signification figurée, parce que nous avons toujours l'expérience en main pour démontrer la réalité objective de ces concepts. Il y a cependant d'autres concepts en circulation, tels que ceux de *fortune*, de *destin*, mais contre lesquels on réclame quelquefois par la question *quid juris*, quoiqu'ils soient généralement employés. Et alors on n'est pas peu embarrassé d'en donner la déduction, puisqu'on ne peut alléguer

aucun argument de droit évident, pris soit de l'expérience, soit de la raison, qui en autorise l'usage.

Mais, parmi le grand nombre de concepts qui composent le tissu très-compliqué de la connaissance humaine, il en est quelques-uns qui sont destinés à un usage pur *à priori* (parfaitement indépendant de toute expérience), et cet usage a toujours besoin d'une déduction, parce que les preuves de la légitimité d'un tel usage, tirées de l'expérience, sont insuffisantes, et qu'il faut cependant savoir comment ces concepts peuvent se rapporter à des objets qui ne dérivent pas de l'expérience. C'est précisément l'explication de cette question : comment les concepts *à priori* peuvent-ils se rapporter aux objets, que j'appelle déduction transcendentale; et je la distingue de la déduction empirique, qui indique la manière dont un concept est acquis par l'expérience et par la réflexion sur l'expérience, déduction qui, par conséquent, ne concerne pas le droit, mais le fait par lequel nous sommes en possession de ces concepts.

Nous avons déjà maintenant deux espèces de concepts bien différens, qui s'accordent néanmoins en ce que les uns et les autres se rapportent complètement *à priori* aux objets ; savoir : les concepts d'espace et de temps comme formes de la sensibilité, et les catégories comme concepts de l'entendement. Si nous en voulions chercher la déduction empirique, ce serait peine perdue, parce

que leur caractère propre consiste précisément à se rapporter à leurs objets sans rien devoir à la représentation de ces objets par l'expérience. Si donc leur déduction est nécessaire, elle doit toujours être transcendentale.

Cependant l'on peut chercher dans l'expérience, par rapport à ces concepts, comme par rapport à toute connaissance, sinon le principe de leur possibilité, du moins les causes occasionelles de leur naissance ou manifestation, puisque les impressions des sens fournissent la première occasion de développer toute la puissance cognitive par rapport à elles, et de constituer l'expérience qui contient deux éléments très-différents, savoir : une *matière* pour la connaissance et qui est fournie par les sens, et une certaine *forme* pour ordonner cette matière, laquelle forme dérive de la source interne de l'intuition pure et de la *pensée*, deux choses qui, à l'occasion des premières, entrent en exercice et produisent les concepts. Cette recherche des premiers efforts de notre faculté de connaître, pour s'élever des perceptions particulières aux concepts généraux, est sans aucun doute de la plus grande utilité, et c'est au célèbre Locke qu'on a l'obligation d'en avoir le premier ouvert le chemin. Mais une *déduction* des concepts purs *à priori* n'aura jamais lieu de cette manière; car elle est tout à fait opposée à cette marche, parce que, relative-

ment à leur usage futur, qui doit être entièrement indépendant de l'expérience, ils doivent avoir à produire un tout autre extrait de naissance que celui qui les ferait dériver de l'expérience. Comme cette tentative de dérivation psychologique, qu'on ne peut appeler proprement déduction, se rapporte à une question de fait, je l'appellerai explication de la *possession* d'une connaissance pure. Il est donc clair que, par rapport à ces concepts, il ne peut y avoir lieu qu'à une déduction transcendentale, et point du tout à une déduction empirique; et que cette dernière n'est, par rapport aux concepts purs *à priori*, qu'une vaine tentative digne seulement de celui qui n'a rien compris de la nature exclusivement propre à ses connaissances.

Mais, quoiqu'il n'y ait qu'une seule manière possible de déduire la connaissance pure *à priori*, savoir : la déduction transcendentale, il ne s'ensuit cependant pas qu'elle soit absolument nécessaire. Nous avons précédemment poursuivi jusque dans leur source les concepts d'espace et de temps par une déduction transcendentale, et nous en avons expliqué et déterminé la valeur objective *à priori*. La géométrie va néanmoins son droit chemin à travers les connaissances pures *à priori*, sans avoir besoin de demander à la philosophie un certificat d'authenticité, relativement à l'origine pure et légitime de son concept fondamental de l'espace. Mais,

dans cette science, l'usage du concept d'espace n'a de rapport qu'avec le monde sensible extérieur, de l'intuition duquel l'espace est la forme pure, intuition dans laquelle par conséquent toute connaissance géométrique a son évidence immédiate, parce qu'elle se fonde sur l'intuition *à priori*, et dans laquelle encore les objets sont donnés en intuition par la connaissance même *à priori* (quant à la forme). Au contraire, avec les *concepts intellectuels purs* commence la nécessité absolue de rechercher non-seulement leur déduction transcendentale, mais encore celle de l'espace, par la raison que ces concepts affirmant des objets, non par des prédicats de l'intuition et de la sensibilité, mais par des prédicats de la pensée pure *à priori*, ils se rapportent aux objets sans aucune des conditions de la sensibilité en général. Et comme ils ne sont pas fondés sur l'expérience, ils ne peuvent non plus présenter, dans l'intuition *à priori*, aucun objet sur lequel se fonde leur synthèse avant toute expérience. De-là résulte, non-seulement quelque soupçon sur leur valeur objective et les limites de leur usage, mais encore une certaine équivoque sur le *concept d'espace*, porté qu'on est par ces concepts à employer celui d'espace en dehors des conditions de l'intuition sensible; ce qui a rendu nécessaire la déduction transcendentale précédente de ce concept. Le lecteur doit donc apercevoir l'indispensable né-

cessité d'une déduction transcendentale avant de faire un seul pas dans le champ de la raison pure, sous peine d'être emporté par un mouvement aveugle, et de revenir, après de nombreuses et graves erreurs, à l'ignorance d'où il était parti. Mais il doit aussi se persuader d'avance de l'inévitable difficulté de ce travail, s'il ne veut se plaindre plus tard de l'obscurité qui enveloppe profondément la matière, et surtout pour ne point se laisser fatiguer par les obstacles à vraincre, puisqu'il s'agit de désespérer tout à fait de la connaissance de la raison pure, comme d'un champ très-agréable, situé hors des limites de toute expérience possible, ou de conduire à bonne fin cette recherche critique.

Nous sommes parvenus à faire comprendre sans peine, en traitant précédemment des concepts d'espace et de temps, comment ils doivent, en tant que connaissances *à priori*, se rapporter néanmoins nécessairement aux objets, et comment ils en rendent possible une connaissance synthétique, indépendamment de toute expérience. Car, puisque ce n'est qu'au moyen de ces formes pures de la sensibilité qu'un objet peut nous apparaître, c'est-à-dire peut être soumis à une intuition empirique, il s'ensuit que l'espace et le temps sont des intuitions pures qui contiennent *à priori* les conditions de la possibilité des objets comme phénomènes, et que la synthèse y jouit d'une valeur objective.

Au contraire, les catégories de l'entendement ne nous représentent pas les conditions sous lesquelles les objets sont donnés en intuition; ces objets peuvent donc très-bien nous apparaître sans qu'ils doivent nécessairement se rapporter aux fonctions de l'entendement, et par conséquent sans que l'entendement contienne *à priori* les conditions de leur intuition. De-là résulte une difficulté que nous ne rencontrons pas dans le champ de la sensibilité: celle de savoir *comment des conditions subjectives de la pensée peuvent avoir une valeur objective;* c'est-à-dire comment des conditions subjectives de la pensée peuvent donner celles de la possibilité de toute connaissance des objets; car les phénomènes peuvent très-bien être donnés en intuition sans le secours des fonctions de l'entendement. Je prends pour exemple le concept de cause, qui désigne une espèce de synthèse qui a lieu quand quelque chose *b*, totalement différent de *a*, lui est cependant postposé d'après une règle. On ne voit pas clairement *à priori* pourquoi des phénomènes devraient contenir quelque chose de semblable (car on ne peut pas rapporter ici l'expérience pour preuve, puisque la valeur objective de ce concept doit pouvoir être prouvée *à priori*); et il est par conséquent douteux *à priori* si le concept de cause n'est pas chimérique, et s'il a quelque part un objet dans les phénomènes. Car il est clair que les conditions formelles de la

sensibilité, qui sont *à priori* dans l'esprit, doivent être conformes aux objets de l'intuition sensible, puisqu'autrement ces objets n'en seraient pas pour nous; mais il n'est pas aussi facile de concevoir comment il résulte nécessairement de-là que ces objets s'accordent de plus avec les conditions dont l'entendement a besoin pour apercevoir synthétiquement la pensée. Car les phénomènes entre lesquels nous établissons le lien de causalité pourraient bien être de nature telle que l'entendement ne les trouvât nullement d'accord avec les conditions de son unité, et que tout fût dans un tel état de confusion que, par exemple, dans la succession des phénomènes, rien ne fournît matière à la règle de la synthèse, qu'il n'y eût rien par conséquent qui s'accordât avec la notion de cause et d'effet, de telle sorte enfin que ce concept fût chimérique et sans le moindre fondement. Et cependant des phénomènes n'en offriraient pas moins des objets à notre intuition; car l'intuition n'a nul besoin des fonctions de la pensée.

Que si l'on pense s'affranchir ainsi de ces investigations pénibles, en disant que l'expérience présente sans cesse des exemples de cet ordre de phénomènes, qui donnent assez l'occasion d'en tirer le concept de cause et d'en confirmer en même temps la valeur objective, on ne fait pas attention que le concept de cause ne peut point du tout pren-

dre naissance de cette manière, mais qu'il est fondé tout à fait *à priori* dans l'entendement, ou qu'il doit être rejeté comme entièrement illusoire. Car ce concept exige nécessairement que quelque chose *a* soit de telle sorte qu'une autre chose *b* s'ensuive nécessairement et suivant une *règle absolument universelle*. Les phénomènes, il est vrai, présentent des cas d'où l on peut tirer une règle suivant laquelle quelque chose arrive ordinairement; mais cette règle n'ira pas jusqu'à une conséquence *nécessaire;* elle ne fera jamais que la synthèse de cause et d'effet emporte un caractère qu'on ne peut exprimer empiriquement, savoir: que l'effet ne s'ajoute pas simplement à la cause, mais est posé par elle-même et s'ensuit. La synthèse de la cause et de l'effet a donc aussi une valeur qu'on ne peut absolument pas exprimer empiriquement, savoir : en ce que l'effet ne vient pas simplement après la cause, mais est posé par elle et la suit. La stricte universalité d'une règle n'est pas non plus une propriété des règles empiriques qui ne peuvent recevoir, par l'induction, qu'une universalité comparative, c'est-à-dire une vaste application. L'usage des concepts purs de l'entendement serait donc tout différent de ce qu'il est, si l'on prétendait ne les traiter que comme des produits empiriques.

§ XIV.

Passage à la Déduction transcendentale des catégories.

Il n'y a que deux cas où la représentation synthétique et son objet peuvent coïncider, se convenir nécessairement l'un l'autre, et aller, pour ainsi dire, mutuellement à leur rencontre, savoir : quand l'objet rend seul la représentation possible, ou quand la représentation rend seule l'objet possible. Dans le premier cas, le rapport n'est qu'empirique et la représentation n'est jamais possible *à priori*; c'est ce qui a lieu dans les phénomènes par rapport à ce qui appartient en eux à la sensation. Dans le second cas, quoique la représentation en elle-même (car il n'est point ici question de la causalité de la représentation au moyen de la volonté) ne produise pas son objet *quant à l'existence,* elle est néanmoins déterminante *à priori* par rapport à l'objet, quand on ne peut connaître que par elle quelque chose comme un *objet.* Mais il y a deux conditions sous lesquelles la connaissance d'un objet est possible : premièrement, l'intuition par laquelle l'objet est donné, mais seulement comme phénomène; secondement, le concept par lequel est pensé un objet qui correspond à cette intuition. Mais il est clair, par ce qui précède, que la première con-

dition, celle sous laquelle seule les objets peuvent être perçus, sert réellement dans l'esprit de fondement formel *à priori* aux objets. Tous les phénomènes s'accordent nécessairement avec cette condition formelle de la sensibilité, puisqu'ils n'apparaissent, c'est-à-dire ne peuvent être perçus et donnés empiriquement que par elle. Il est maintenant question de savoir si des concepts ne précèdent pas aussi *à priori*, comme des conditions sous lesquelles seules quelque chose, quoique non perçu, est cependant pensé en général comme objet : car alors toute connaissance empirique des choses s'accorde nécessairement avec des concepts de cette nature, parce que sans la supposition de ces concepts, plus aucun *objet de l'expérience* n'est possible. Or, outre l'intuition sensible par laquelle quelque chose est donné, toute expérience contient encore le concept d'un objet donné en intuition, ou qui apparaît. Les concepts des choses en général servent donc, en tant que conditions *à priori*, de fondement à toute connaissance expérimentale; par conséquent la valeur objective des catégories, comme concepts *à priori*, repose sur ce fait, que l'expérience, quant à la forme de la pensée, n'est possible que par elles. Car alors elles se rapportent nécessairement et *à priori* aux objets de l'expérience, puisqu'un objet de l'expérience en général ne peut être pensé que par leur intervention.

La déduction transcendentale de tous les concepts *à priori* a donc un principe d'après lequel doit se diriger toute investigation, savoir : que ces concepts doivent être reconnus comme condition *à priori* de la possibilité de l'expérience, qu'il s'agisse en cela de l'intuition qui s'y rencontre, ou de la pensée, peu importe. Les concepts qui donnent la raison ou le principe objectif de la possibilité de l'expérience sont par-là même nécessaires. Mais le développement de l'expérience dans laquelle ils se trouvent n'est point leur déduction (seulement il les explique et les met dans un plus grand jour), parce qu'autrement ils ne seraient que fortuits. Sans ce rapport naturel et primitif des concepts à l'expérience possible, auquel sont soumis tous les objets de la connaissance, le rapport de ces concepts à un objet quelconque ne pourrait être compris.

Le célèbre *Locke*, pour ne pas avoir fait attention à cela, et parce qu'il rencontra des concepts purs de l'entendement dans l'expérience, les en dériva, et fut cependant si *inconséquent*, qu'il tenta des recherches pour des connaissances qui surpassent de beaucoup les bornes de l'expérience. *David Hume* reconnut que, pour avoir le droit de sortir de l'expérience et de chercher des concepts ailleurs, leur origine devrait être *à priori*. Mais comme il ne pouvait s'expliquer la possibilité que l'entendement doive concevoir comme nécessairement liés dans

un objet des concepts qui ne le sont pas nécessairement dans l'entendement, et comme il n'aperçut pas qu'il peut arriver que l'entendement lui-même soit auteur de l'expérience dans laquelle ces objets se présentent, pressé par la nécessité, il les dériva de l'expérience (c'est-à-dire d'une certaine nécessité particulière et subjective provenant d'une association fréquente dans l'expérience, et qui serait enfin prise très-faussement pour objective, c'est-à-dire, en un mot, de l'*habitude*). Mais il fut ensuite très-conséquent, en ce qu'il fit ressortir l'impossibilité de franchir les bornes de l'expérience, au moyen de ces concepts et des principes qu'ils constituent. Mais la dérivation empirique dans laquelle ces deux philosophes sont tombés ne peut se concilier avec la réalité des connaissances scientifiques *à priori* que nous avons des *Mathématiques* pures, ni avec celle de la *Physique générale*, et se trouve par conséquent réfutée par le fait.

Locke ouvrit toutes les portes à l'extravagance, parce que la raison, ayant une fois le droit de son côté, ne se laisse plus contenir par une recommandation vague de modération. Hume tomba complètement dans le *scepticisme* dès qu'une fois il crut avoir découvert qu'une illusion générale de notre faculté de penser était cependant regardée comme raison. — Nous sommes donc enfin arrivés au point de rechercher si la raison humaine peut

passer saine et sauve entre ces deux écueils, si des bornes déterminées peuvent lui être assignées, et si cependant tout le champ légitime de son activité ne peut pas lui rester ouvert en même temps.

Je rappellerai seulement la *définition* des *catégories* avant de me livrer à cet examen. Ce sont des concepts d'un objet en général, au moyen desquels l'intuition de cet objet est considérée comme *déterminée* par rapport à l'une des *fonctions logiques* du jugement. Ainsi la fonction du jugement *catégorique* est celle du rapport du sujet au prédicat, par exemple : tous les corps sont divisibles. Mais, par rapport au simple usage logique de l'entendement, on ne détermine pas auquel des deux concepts la fonction de sujet ou de prédicat doit être dévolue ; car on peut dire également : quelque chose de divisible est un corps. Mais quand, par la catégorie de substance, j'ajoute à ce quelque chose le concept de corps, je détermine alors que l'intuition empirique de ce corps dans l'expérience ne doit toujours être considérée que comme sujet, jamais comme simple prédicat ; et ainsi pour toutes les autres catégories.

DÉDUCTION DES CONCEPTS INTELLECTUELS PURS.

SECTION II.

DÉDUCTION TRANSCENDENTALE DES CONCEPTS INTELLECTUELS PURS.

§ XV.

De la possibilité d'une liaison ou synthèse en général.

Le divers ou la diversité des représentations peut être donné dans une intuition qui est purement sensible, c'est-à-dire qui n'est que la capacité de sentir; et la forme de cette intuition peut se trouver *à priori* dans notre faculté représentative, sans être autre chose cependant qu'un mode d'affection du sujet. Mais la liaison (*conjunctio*) d'une diversité quelconque ne peut jamais nous venir des sens, et ne peut par conséquent pas être contenue en même temps dans la forme pure de l'intuition sensible; car elle est un acte de la spontanéité de la faculté représentative; et, comme cette faculté doit s'appeler entendement, pour la distinguer de la sensibilité, alors toute liaison, que nous en soyons ou non consciens (que ce soit du reste une liaison de la diversité de l'intuition ou de différens concepts, et que dans le premier cas l'intuition soit sensible ou non sensible), est un acte de l'enten-

dement, que nous appellerons du nom commun de *synthèse*, pour faire entendre en même temps par-là que nous ne pouvons rien représenter comme lié dans un objet sans l'avoir lié auparavant même dans l'entendement, et que, dans toutes les représentations, la *liaison* est la seule chose qui n'est pas donnée par les objets, mais qu'elle ne peut être opérée que par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité. On aperçoit facilement ici qu'elle doit être primitivement une et valoir indistinctement pour toute liaison, et que la décomposition *analytique* qui lui semble contraire la suppose cependant toujours; car, où l'entendement n'a rien lié, composé, il ne peut rien décomposer, parce que l'*entendement* seul *a dû donner* le composé à la faculté représentative.

Mais le concept de liaison emporte, outre le concept de diversité et de la synthèse de cette diversité, celui de l'unité de cette diversité même. La liaison est donc la représentation de l'unité *synthétique* de la diversité (1). La représentation de cette unité ne

(1) Ce n'est pas ici le lieu de rechercher si les représentations mêmes sont identiques, et par conséquent si l'une peut être analytiquement pensée par le moyen de l'autre. La *conscience* de l'une, en tant qu'il est question de diversité, doit cependant toujours être distinguée de la conscience de l'autre; il n'est ici question que de la synthèse de cette conscience (possible).

peut donc provenir de la liaison; elle seule rend plutôt possible le concept de la liaison en s'ajoutant à la représentation de la diversité. Cette unité qui précède *à priori* tous les concepts de la liaison n'est assurément pas la catégorie de l'unité (§ 10); car toutes les catégories se fondent sur les fonctions logiques des jugemens, et la liaison, et par conséquent l'unité des concepts donnés, est déjà pensée dans ces jugemens. La catégorie suppose donc déjà la liaison. Nous devons donc chercher plus haut cette unité (comme qualitative, § 12), savoir : dans cela même qui contient le principe de l'unité des différens concepts dans les jugemens, par conséquent dans le principe de la possibilité de l'entendement, même quant à son usage logique.

§ XVI.

De l'unité primitivement synthétique de l'aperception.

Le : *je pense*, ou la conscience de ma pensée, doit *pouvoir* accompagner toutes mes autres représentations, car autrement quelque chose serait représenté en moi sans pouvoir être pensé; ce qui revient à dire, ou que la représentation serait impossible, ou tout au moins qu'elle ne serait rien pour moi. Cette représentation, qui peut être donnée avant toute pensée, s'appelle *intuition*. Toute diver-

sité de l'intuition a un rapport nécessaire au *je pense*, dans le même sujet où se trouve cette diversité. Mais cette représentation est un acte de la *spontanéité*; c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je l'appelle *aperception pure*, pour la distinguer de l'aperception empirique, ou bien encore *aperception primitive*, parce qu'elle est cette conscience de soi-même qui, en donnant naissance à la représentation *je pense*, laquelle représentation doit pouvoir accompagner toutes les autres, puisqu'elle est la même dans toute conscience, ne peut être elle-même accompagnée d'aucune autre. J'appelle aussi son unité unité transcendentale de la conscience, pour indiquer la possibilité de la connaissance *à priori* qui en résulte; car les représentations variées, qui sont données dans une certaine intuition, ne seraient pas toutes mes représentations si elles n'appartenaient pas toutes à une même conscience; c'est-à-dire que, comme représentations miennes (quoique je n'en aie pas la conscience comme telles), elles doivent être nécessairement soumises à la condition sous laquelle seule elles peuvent être toutes dans la conscience générale du moi, parce qu'autrement elles ne seraient pas toutes miennes. De cette liaison primitive résultent plusieurs conséquences.

A savoir, que cette identité universelle de l'aper-

ception d'une diversité donnée dans l'intuition contient la synthèse des représentations, et n'est possible que par la conscience de cette synthèse. Car la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est en soi diverse, et sans rapport à l'identité du sujet. Ce rapport ne s'opère donc pas encore parce que j'accompagne de ma conscience toutes mes représentations, mais parce que je les *ajoute* l'une à l'autre, et que je suis conscient de leur synthèse. Par conséquent, par cela seul que je puis unir en *une conscience unique* une diversité de représentations données, il est possible que je me représente *l'identité de la conscience* dans ces *représentations* mêmes; c'est-à-dire que l'unité analytique de l'aperception n'est possible que dans la supposition d'une unité synthétique (1). Quand je pense que ces représentations données en intuition m'appartiennent toutes, c'est comme si je les réunissais en une seule conscience; au moins

(1) L'unité analytique de la conscience se rattache à tous les concepts communs, comme tels : par exemple, si je pense au *rouge* en général, je me représente par-là une qualité qui peut être trouvée (comme signe) dans quelque chose, ou qui peut être unie à d'autres représentations. Je ne puis donc concevoir l'unité analytique dans mon esprit que par le secours d'une certaine unité synthétique pensée auparavant, quelle qu'elle soit du reste. Une représentation qui doit être conçue généralement comme quelque chose de *différent* est considérée comme appartenant à

puis-je les y réunir. Et, quoique cette pensée même ne soit pas encore la conscience de la *synthèse* des représentations, elle en suppose néanmoins la possibilité; c'est-à-dire que par cela seul que je puis comprendre en une seule conscience la diversité des représentations, je les appelle toutes mes représentations; car autrement j'aurais une identité, un Même, d'autant de variétés et de couleurs que j'ai de représentations dont j'ai la conscience. L'unité synthétique de la diversité des intuitions, comme données *à priori*, est donc le fondement de l'identité de l'aperception même qui précède *à priori* toute pensée déterminée en moi. Mais la liaison n'est pas dans les objets et ne peut en être empruntée ni tirée par l'observation, pour être enfin reçue dans l'entendement, qui n'est lui-même que la faculté d'unir *à priori* et de soumettre la diversité des représentations données à l'unité de l'aper-

des représentations qui ont encore en elles quelque autre chose de *différent* outre cette représentation. Elle doit donc être conçue avec les autres représentations (ne seraient-elles que possibles) avant que je puisse penser en elle l'unité analytique de la conscience qui la rend *conceptus communis*. Et ainsi, l'unité synthétique de l'aperception est le point culminant auquel on doit rattacher toute opération intellectuelle, toute logique même, et d'après elle toute philosophie transcendentale : il y a plus, cette faculté est l'entendement lui-même.

ception. Ce principe est le plus élevé dans toute connaissance humaine.

Ce principe de l'unité nécessaire de l'aperception est, à la vérité, une proposition identique, une proposition analytique par conséquent ; mais il explique cependant la nécessité d'une synthèse de la diversité donnée dans une intuition, puisque sans cette synthèse l'identité constante de la conscience de soi-même ne peut être conçue. Car le *moi*, comme représentation simple, ne donne aucune diversité : le divers ne peut être donné que dans l'intuition, qui est différente de la représentation du moi, et ne peut être pensé que par *liaison* à une seule conscience. Un entendement dans lequel toute diversité serait donnée en même temps par la conscience percevrait ; mais le nôtre ne peut que penser ou concevoir seulement, et doit chercher l'intuition dans les sens. J'ai donc conscience de l'identité de mon moi, par rapport à la diversité des représentations qui me sont données dans une intuition, puisque je les appelle toutes mes représentations, qui toutes en constituent une seule. Ce qui est la même chose que si j'étais conscient d'une synthèse nécessaire *à priori* de ces représentations, synthèse que j'appelle unité synthétique primitive de l'aperception à laquelle sont soumises toutes les représentations qui me sont données, mais à laquelle elles doivent aussi être ramenées au moyen d'une synthèse.

§ XVII.

Le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout usage de l'entendement.

Le principe suprême de la possibilité de toute intuition par rapport à la sensibilité, suivant l'Esthétique transcendentale, est, comme nous l'avons vu, la soumission de toute diversité de l'intuition aux conditions formelles de l'espace et du temps. Le principe suprême de la même possibilité par rapport à l'entendement est : que toute diversité de l'intuition est soumise aux conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception (1). Au premier de ces principes sont soumises toutes les représentations diverses des intuitions, en tant

(1) L'espace et le temps et toutes leurs parties sont des *intuitions*, par conséquent des représentations singulières, avec la diversité qu'elles renferment (voy. l'Esthétique transcendentale). Ce ne sont donc pas de simples concepts au moyen desquels la même conscience est comme comprise dans un grand nombre de représentations, mais ce sont des représentations nombreuses qui sont comme comprises dans une seule, et dont la conscience est, pour ainsi dire, composée. L'unité de conscience en est donc *synthétique*, mais néanmoins primitive. Le caractère *singulier* de cette conscience est important dans l'application (voy. § 25).

qu'elles nous sont données; elles se rapportent au second principe, en tant qu'elles doivent pouvoir être liées en une seule conscience; car sans cela rien ne peut être pensé ou connu de la sorte, parce que les représentations données n'auraient pas en commun l'acte de l'aperception *je* pense, et ne seraient pas liées en une seule et même conscience.

L'entendement, pour parler généralement, est la faculté des *connaissances*. Ces connaissances consistent dans le rapport déterminé des représentations données à un objet. Mais un *objet* est ce dans le concept de quoi la diversité d'une intuition donnée est liée. Or toute union de représentations exige unité de conscience dans la synthèse. L'unité de conscience est donc la seule chose qui forme le rapport des représentations à un objet, par conséquent leur valeur objective; ce qui fait que ces représentations deviennent des connaissances, et ce sur quoi repose aussi la possibilité de l'entendement.

La première connaissance pure de l'entendement, celle sur laquelle se fonde tout le reste de son usage et qui est indépendante de toutes les conditions de l'intuition sensible, c'est donc le principe de l'unité *synthétique* originelle de l'aperception. Ainsi la simple forme de l'intuition sensible extérieure, l'espace, n'est pas encore une connaissance; l'espace ne donne que la diversité de l'intuition *à priori* pour la connaissance. Mais si je veux connaître quelque chose

dans l'espace, par exemple une ligne, je dois la *tirer*, et par conséquent exécuter synthétiquement une certaine liaison de la diversité donnée, de telle sorte que l'unité de cette action soit en même temps l'unité de conscience (dans le concept d'une ligne), et que par-là, et pas avant, un objet (un espace déterminé) soit connu. L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance, non de celle dont j'ai simplement besoin, même pour connaître un objet, mais de celle à laquelle toute intuition doit être soumise, pour qu'elle puisse devenir un objet pour moi, parce qu'autrement, et sans cette synthèse, la diversité ne pourrait se lier dans une conscience.

Cette dernière proposition est même, comme on l'a dit, une proposition analytique, quoiqu'elle fasse, à la vérité, l'unité synthétique de la condition de toute pensée; car elle signifie seulement que toutes mes représentations dans une intuition donnée quelconque doivent être soumises à la condition sous laquelle seule je puis les rapporter comme représentations miennes, au Même identique, et par conséquent les unir synthétiquement comme dans une seule aperception par l'expression générale *je* pense.

Mais ce principe ne vaut cependant pas nécessairement pour tout entendement possible en général, mais seulement pour celui par l'aperception pure duquel rien de divers n'est encore donné dans

la représentation : *je* suis. Un entendement dont la conscience donnerait en même temps la diversité de l'intuition, entendement par la représentation duquel les objets de cette représentation existeraient en même temps, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse de la diversité pour obtenir l'unité de conscience dont a besoin l'entendement humain, qui pense purement et simplement sans percevoir. Mais, pour l'entendement humain, ce principe est nécessairement le premier, tellement qu'il ne peut se faire la moindre idée d'un autre entendement possible, c'est-à-dire d'un entendement, ou qui aperçoive lui-même, ou qui ait quelque autre intuition sensible, mais différente de celle qui a son principe dans l'espace et le temps.

§ XVIII.

Ce que c'est que l'Unité objective de la conscience de soi-même.

L'*Unité* transcendentale de l'aperception est celle par laquelle toute diversité donnée dans une intuition est liée en un concept de l'objet. C'est pour cette raison qu'on l'appelle *objective*. Elle doit être distinguée de l'*unité subjective* de la conscience, qui est une *détermination* du *sens* intime par laquelle cette diversité d'intuition est empiriquement donnée pour ensuite être liée de la sorte. Les cir-

constances ou conditions empiriques font que je puis être *empiriquement* conscient de la diversité, comme simultanée ou successive. Par conséquent l'unité empirique de la conscience, par l'association des représentations, se rapporte au phénomène lui-même, et son caractère est tout à fait contingent. Au contraire, la forme pure de l'intuition dans le temps, comme simple intuition en général contenant une diversité donnée, n'est soumise à l'unité primitive de la conscience que par le rapport nécessaire de la diversité de l'intuition à un *je pense*: ce qui n'a lieu par conséquent qu'au moyen de la synthèse pure de l'entendement qui sert de fondement *à priori* à la synthèse empirique. La première unité n'est valable qu'objectivement; l'unité empirique de l'aperception, que nous ne considérerons pas ici, et qui n'est qu'une dérivation de la première, sous des conditions données *in concreto*, n'a qu'une valeur subjective. La première rattache à une chose la représentation d'un certain mot, l'autre la rattache à une autre chose; et l'unité de conscience, dans ce qui est empirique, ne vaut ni nécessairement, ni universellement par rapport à ce qui est donné.

§ XIX.

La forme logique de tous les jugemens consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts contenus dans ces jugemens.

Je n'ai jamais été satisfait de la définition que les logiciens donnent du jugement en général. Un jugement, suivant eux, est la représentation d'un rapport entre deux concepts. Or, sans disputer ici avec eux sur le vice de cette définition, qui ne cadre, en tout cas, qu'avec les jugemens catégoriques, mais nullement avec les jugemens hypothétiques et les disjonctifs (ces derniers contenant, non un rapport de concepts, mais un rapport de jugemens), je me contenterai de remarquer, quoiqu'il soit résulté de ce vice logique des conséquences fâcheuses (1), qu'on ne détermine point dans cette définition en quoi consiste ce *rapport*.

(1) Cette longue théorie des quatre formes syllogistiques ne concerne que les raisonnemens catégoriques ; et, quoiqu'elle ne soit que l'art de surprendre, en cachant des conséquences immédiates *(consequentiæ immediatæ)*, sous les prémisses d'un simple raisonnement, l'apparence de plus d'espèces de conséquences qu'il n'y en a dans celui de la première figure, elle n'aurait cependant pas gagné grand chose si elle n'était pas parvenue à présenter les seuls jugemens catégoriques comme ceux auxquels tous les autres devraient se rapporter; ce qui n'est cependant pas vrai, suivant le § 9.

Mais quand j'examine plus attentivement le rapport des connaissances données dans un jugement quelconque, et que je le distingue, comme propre à l'entendement, du rapport opéré d'après les lois de l'imagination reproductive (qui n'a qu'une valeur subjective), je trouve alors qu'un jugement n'est qu'une manière de réduire des connaissances données à l'unité *objective* de l'aperception. Telle est, en effet, la fonction que remplit la copule *est*, dans les jugemens, pour distinguer l'unité objective des représentations données de l'unité subjective. Car ce rapport subjectif désigne la relation de ces représentations à l'aperception primitive, et leur *unité* nécessaire, quoique le jugement soit empirique, par conséquent contingent; par exemple : les corps sont pesans. Je ne veux pas dire par-là que ces représentations s'appartiennent *nécessairement* entre elles dans l'intuition empirique, mais qu'elles s'appartiennent réciproquement dans la synthèse des intuitions, à cause de l'*unité nécessaire* de l'aperception, c'est-à-dire suivant les principes de la détermination objective de toutes les représentations, en tant que la connaissance peut en résulter; principes qui tous dérivent de celui de l'unité transcendentale de l'aperception. Par-là seulement un *jugement* naît de ce rapport, c'est-à-dire qu'il en résulte un rapport qui est valable objectivement, et qui se distingue suffisamment du rap-

port de ces mêmes représentations où il n'entre qu'une valeur subjective, par exemple, d'après les lois de l'association. Suivant ces dernières lois, je pourrais seulement dire : quand je supporte un corps, je sens la force de la pesanteur ; mais je ne pourrais pas dire : ce corps est pesant ; ce qui signifie que ces deux représentations existent conjointement dans l'objet, c'est-à-dire sans distinction de l'état du sujet, non pas seulement liées dans la perception (aussi souvent qu'elle peut être répétée).

§ XX.

Toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories, comme à des conditions sous lesquelles seulement leur diversité peut être ramenée à l'unité de conscience.

La diversité donnée dans une intuition sensible est nécessairement soumise à l'unité synthétique primitive de l'aperception, parce que l'*unité* de l'aperception n'est possible que par elle (§ 17). Mais l'action de l'entendement, par laquelle la diversité des représentations données (qu'elles soient des intuitions ou des concepts) est soumise à une aperception en général, est la fonction logique des jugemens (§ 19). Par conséquent toute diversité, en tant que donnée dans une seule intuition empirique, est *déterminée* par rapport à l'une des fonc-

tions logiques du jugement, au moyen de laquelle cette diversité est ramenée à l'unité de conscience. Or, les *catégories* ne sont précisément que ces mêmes fonctions du jugement, en tant que la diversité d'une intuition donnée est déterminée par rapport à elles (§ 13). La diversité d'une intuition donnée est donc aussi nécessairement soumise aux catégories.

§ XXI.

Observation.

Une diversité qui est contenue dans l'intuition que j'appelle mienne est représentée par la synthèse de l'entendement comme appartenant à l'unité nécessaire de la conscience; ce qui se fait par la catégorie (1). Cette catégorie fait donc voir que la conscience empirique de la diversité donnée d'une intuition une est soumise à une conscience pure *à priori*, de la même manière que l'est une intuition empirique à une intuition sensible pure, qui a également lieu *à priori*. Dans la proposition précédente se trouve donc le commencement d'une *déduction* des concepts purs de l'entendement. Les catégories

(1) La preuve de cela repose sur l'*unité* représentée *de l'intuition*, unité par laquelle un objet est donné, et qui renferme toujours en soi une synthèse de la diversité donnée en intuition, plus le rapport de cette diversité à l'unité de l'aperception.

n'apparaissant que dans l'entendement, *indépendamment de la sensibilité*, on doit encore, dans cette déduction, faire abstraction de la manière dont la diversité est donnée en intuition empirique, pour n'avoir égard qu'à l'unité qui survient dans l'intuition par le moyen des catégories de l'entendement. On fera voir plus bas (§ 26), par la manière dont l'intuition empirique est donnée dans la sensibilité, que son unité n'est pas différente de celle qui est imposée par la catégorie, d'après le § 20 précédent, à la diversité d'une intuition donnée quelconque, et par conséquent que le but de la déduction n'est complètement atteint qu'autant que la valeur *à priori* de l'unité de l'intuition empirique est une fois expliquée par rapport à tous les objets de nos sens.

Mais je n'ai cependant pas pu faire abstraction d'une chose dans la démonstration précédente, savoir : que la diversité de la matière de l'intuition doit être donnée avant que la synthèse de l'entendement n'ait lieu et indépendamment de cette syntèse; mais le comment reste ici sans solution; car si je voulais concevoir un entendement qui aperçût par lui-même (comme peut-être l'entendement divin, qui ne se représenterait pas des objets donnés, mais dont la représentation donnerait ou produirait les objets), les catégories ne serviraient rien pour une telle connaissance. Elles ne sont que des règles pour un entendement dont toute la faculté est dans la

pensée, c'est-à-dire dans l'action de réduire la syntèse de la diversité, qui lui est donnée d'ailleurs en intuition, à l'unité de l'aperception; entendement qui, par conséquent, ne connaît rien par lui-même, mais seulement unit et ordonne la matière de la connaissance, c'est-à-dire l'intuition qui doit lui être donnée par l'objet. Mais quant à la propriété de notre entendement de ne donner l'unité de l'aperception *à priori* qu'au moyen des catégories, et par ces catégories plutôt que par d'autres, et par ce nombre de catégories plutôt que par un plus ou moins grand nombre, c'est ce dont on ne peut pas plus rendre raison que de la question de savoir pourquoi nous sommes doués de ces mêmes fonctions du jugement et non pas de telles autres, ou pourquoi l'espace et le temps sont les seules formes de toutes nos intuitions possibles.

§ XXII.

La catégorie n'a d'autre usage dans la connaissance des choses que d'être appliquée aux objets de l'expérience.

Penser un objet et connaître un objet, ce n'est donc pas une même chose. La connaissance renferme deux parties : premièrement, le concept par lequel en général un objet est pensé (la catégorie); secondement, l'intuition par laquelle le concept est donné :

car si une intuition correspondant à un concept ne pouvait être donnée, ce concept serait alors une pensée quant à la forme, mais une pensée sans objet. Or, nulle connaissance des choses ne serait possible par une telle pensée, puisque par hypothèse il n'y aurait rien, il ne pourrait rien y avoir à quoi la pensée pût être appliquée. Or, toute intuition sensible (esthétique) à nous possible, par conséquent la pensée d'un objet en général par un concept pur de l'entendement, ne peut devenir une connaissance en nous qu'autant que ce concept se rapporte à des objets des sens.

L'intuition sensible est ou intuition pure (l'espace et le temps), ou intuition empirique de ce qui est immédiatement représenté comme réel dans l'espace et le temps au moyen de la sensation. Nous pouvons acquérir par la détermination de l'intuition pure une connaissance *à priori* des objets (dans les mathématiques), mais quant à leur forme seulement, comme phénomènes ; mais il est encore incertain s'il est possible qu'il y ait des choses qui puissent être perçues dans cette forme. Tous les concepts mathématiques, comme tels, ne sont donc pas des connaissances ; ils ne le sont du moins qu'autant que l'on suppose qu'il est des choses qui ne peuvent nous être représentées que suivant la forme de cette intuition sensible pure. Mais les choses dans l'espace et le temps ne sont données qu'autant qu'elles sont

des perceptions (représentations accompagnées de sensation), et par conséquent au moyen d'une représentation empirique. Les concepts purs de l'entendement, lors même qu'ils sont appliqués aux intuitions *à priori* (comme dans les mathématiques), ne donnent donc la connaissance qu'autant que ces intuitions pures, et par voie de conséquence, les concepts de l'entendement, peuvent être appliqués aux intuitions empiriques. Les catégories ne nous donnent donc, par le moyen de l'intuition même, quelque connaissance des choses qu'autant qu'elles sont appliquées à l'*intuition* empirique ; c'est-à-dire qu'elles ne servent qu'à la possibilité de la *connaissance* empirique. Mais cette connaissance s'appelle *expérience*. Par conséquent les catégories n'ont d'autre usage pour la connaissance des choses qu'autant seulement que les choses sont considérées comme objet de l'expérience possible.

§ XXIII.

Observation.

La proposition précédente est de la plus haute importance ; car elle détermine les bornes de l'usage des concepts purs de l'entendement par rapport aux objets, de la même manière que l'Eshétique transcendentale a déterminé les bornes de l'usage de la forme pure de notre intuition sensible. L'espace

et le temps valent comme conditions sous lesquelles les choses peuvent nous être données, en tant seulement qu'elles sont soumises aux sens, et par conséquent à l'expérience. Passé ces bornes, ils ne représentent rien, car ils sont seulement dans le sens et n'ont aucune réalité au dehors. Les concepts purs de l'entendement sont affranchis de cette circonscription, et se rapportent aux objets de l'intuition en général, qu'elle soit ou non semblable à la nôtre, pourvu seulement qu'elle soit sensible et non *intellectuelle*. Mais cette extension des concepts au-delà de notre intuition sensible ne nous est utile en rien; car alors ce sont des concepts vides d'objets qui ne peuvent pas même servir à juger si de tels objets sont ou ne sont pas possibles. Ils ne sont donc que de pures formes de la pensée, dépourvues de toute réalité objective, puisque nous n'avons aucune intuition à laquelle l'unité synthétique de l'aperception, seule chose que contiennent ces concepts ou formes, puisse être appliquée pour déterminer ainsi un objet. *Notre* intuition sensible et empirique peut seule leur donner un sens et une valeur.

Si donc on suppose un objet d'une intuition non sensible comme donné, on peut certainement le représenter alors par tous les attributs qui sont déjà dans la supposition, c'est-à-dire que *rien de ce qui appartient à l'aperception sensible ne lui compète;* qu'il n'est par conséquent pas étendu, ou qu'il n'est

point dans l'espace; que sa durée est en dehors de tout temps, qu'il ne subit aucun changement (conséquence des déterminations dans le temps), et ainsi de suite. Mais indiquer ce que l'intuition de l'objet *n'est pas*, sans pouvoir dire ce qu'elle est, n'est pas une connaissance proprement dite; car je ne me suis point du tout représenté la possibilité d'un objet concordant avec mon concept *intellectuel* pur, parce que je n'ai pu donner aucune intuition qui lui correspondît; mais j'ai pu dire seulement que notre intuition ne lui compète pas. Mais l'essentiel ici, c'est que pas même une seule catégorie ne soit applicable à quelque chose de cette nature; v. g. le concept d'une substance, c'est-à-dire de quelque chose qui peut exister comme sujet, mais jamais comme attribut pur, et à l'égard de quoi j'ignore complètement s'il peut y avoir une chose correspondante à cette détermination de la pensée, à moins que l'intuition empirique ne me le fasse voir. Nous reviendrons plus longuement par la suite sur ce sujet.

§ XXIV.

De l'application des catégories aux objets des sens en général.

Les concepts intellectuels purs sont rapportés par le seul entendement aux objets de l'intuition en

général, sans distinguer si cette intuition nous est propre ou si elle nous est étrangère, pourvu qu'elle soit sensible; mais ils sont par-là même de simples *formes de la pensée* au moyen desquelles aucun objet déterminé n'est encore connu. La synthèse ou la liaison de la diversité dans les concepts se rapporte uniquement, avons-nous dit, à l'unité de l'aperception, et devient, par ce moyen, la raison de la possibilité de la connaissance *à priori*, en tant que cette connaissance repose sur l'entendement; elle n'est donc pas seulement transcendentale, mais encore simplement intellectuelle pure. Mais comme il y a en nous une certaine forme fondamentale *à priori* de l'intuition sensible qui repose sur la réceptivité de la faculté représentative (la sensibilité), l'entendement peut, comme spontanéité, déterminer le sens intime conformément à l'unité synthétique de l'aperception, par la diversité des représentations données, et penser ainsi *à priori* l'unité synthétique de l'aperception de la diversité de l'*intuition sensible*, comme la condition à laquelle doivent être nécessairement soumis tous les objets de notre humaine intuition. De cette manière donc, les catégories, comme simples formes de pensée, reçoivent une réalité objective, c'est-à-dire une application aux objets qui peuvent être donnés en intuition, mais seulement comme phénomènes. Car ce n'est qu'à l'égard des phénomènes

seulement que nous sommes capables d'intuition *à priori*.

Cette *synthèse* de la diversité de l'intuition sensible, qui est possible et nécessaire *à priori*, peut être dite figurée (*synthesis speciosa*), pour la distinguer de celle qui serait conçue par rapport à la diversité d'une intuition en général dans les simples catégories, et qui s'appelle liaison intellectuelle (*synthesis intellectualis*); toutes deux sont transcendentales, non simplement parce qu'elles procèdent *à priori*, mais encore parce qu'elles sont le principe *à priori* de la possibilité des autres connaissances.

Mais la synthèse figurée, quand elle se rapporte simplement à l'unité synthétique originelle de l'aperception, c'est-à-dire à cette unité transcendentale qui est pensée dans les catégories, doit, à la différence de la liaison purement intellectuelle, s'appeler synthèse transcendentale de l'*imagination*. L'*imagination* est la faculté de représenter en intuition un objet, *même absent*. Mais, comme toute notre intuition est sensible, l'imagination appartient donc à la *sensibilité* à cause de la condition subjective sous laquelle seulement elle peut donner une intuition correspondante aux concepts de l'entendement. Mais cependant, en tant que sa synthèse est une fonction de la spontanéité (qui est déterminante, et non simplement déterminable, comme le sentiment, et qui peut par conséquent

déterminer *à priori*, conformément à l'unité de l'aperception, le sentiment quant à sa forme), l'imagination est alors une faculté de déterminer la sensibilité *à priori*, et sa synthèse des intuitions doit, *conformément aux catégories*, être la synthèse transcendentale de l'*imagination;* ce qui est un effet de l'entendement sur la sensibilité et sa première application (et en même temps la cause de toutes les autres) à des objets dont l'intuition nous est possible. Cette synthèse, comme figurée, diffère de la synthèse intellectuelle qui s'opère par l'entendement seul sans le secours de l'imagination. En tant donc que l'imagination est spontanéité, je l'appelle aussi quelquefois imagination *productive*, pour la distinguer de l'imagination *reproductive*, dont la synthèse est soumise aux seules lois empiriques, je veux dire aux lois de l'association; synthèse qui, par cette raison, ne donne aucun secours pour l'explication de la possibilité de la connaissance *à priori*, et n'appartient par conséquent pas à la philosophie transcendentale, mais à la psychologie.

* * *

C'est ici le lieu d'expliquer le paradoxe dont on a dû être frappé dans l'exposition de la forme du sens interne (§ 6), à savoir : que le sens interne nous expose nous-mêmes à notre conscience, non comme nous sommes essentiellement en nous, mais comme nous nous apparaissons, parce que

nous ne pouvons nous apercevoir nous-mêmes que comme nous sommes affectés intérieurement ; ce qui semble contradictoire, puisque nous devrions nous tenir comme passifs vis-à-vis de nous-mêmes. Aussi est-ce là ce qui a fait donner comme identiques, dans les systèmes de psychologie, le *sens intime* et la faculté d'*aperception* (deux choses que nous distinguons soigneusement).

Ce qui détermine le sens intime, c'est l'entendement et sa faculté originelle de lier le divers de l'intuition, c'est-à-dire de le réduire à une aperception (laquelle est le principe de la possibilité même du sens intime). Or, comme l'entendement dans l'homme n'est pas lui-même une faculté de l'intuition, et que cette intuition, fût-elle dans la sensibilité, ne pourrait cependant se charger de réunir en quelque sorte en un tout la diversité de *sa propre* intuition, la synthèse de l'entendement, considéré en lui-même seulement, n'est donc autre chose que l'unité de l'action dont il a conscience, comme telle, même sans sensibilité, mais par laquelle cependant il peut déterminer la sensibilité intérieurement par rapport à la diversité qui peut lui être donnée suivant la forme de son intuition. Sous le titre de *synthèse transcendentale de l'imagination*, il exerce donc, sur le sujet passif dont il est la *faculté*, une action telle, que nous pouvons dire avec raison qu'elle affecte le sens intime.

Tant s'en faut que l'aperception et son unité synthétique soient une seule chose avec le sens intime; que l'aperception, comme source de toute liaison, se rapporte plutôt à la diversité des *intuitions en général*, sous le nom des catégories, avant toute intuition sensible, qu'aux objets en général. Au contraire, le sens intime contient la simple *forme* de l'intuition, mais sans liaison de la diversité en elle; il ne renferme donc encore aucune intuition *déterminée*, une intuition de cette nature n'étant possible que par la conscience de la détermination du sens intime en vertu de l'action transcendentale de l'imagination (action synthétique de l'entendement sur le sens intime) que j'ai appelée synthèse figurée.

C'est aussi ce que nous observons toujours en nous: nous ne pouvons concevoir aucune ligne sans la tirer par la pensée, aucun cercle sans le décrire, ni nous représenter les trois dimensions de l'espace sans *faire partir* d'un même point trois perpendiculaires entre elles; nous ne pouvons même nous représenter le temps sans que, *tirant* une ligne droite (qui doit être la représentation intérieurement figurée du temps), nous fassions attention à la simple action de la synthèse du divers pour déterminer par-là successivement le sens intime, et faire ainsi attention à la succession de cette détermination en lui. Le mouvement, comme action du sujet (non comme

détermination d'un objet) (1), et par conséquent la synthèse de la diversité dans l'espace, lorsque nous faisons abstraction de cet espace pour ne considérer que l'action par laquelle nous déterminons le *sens intime*, quant à sa forme, produit d'abord le concept de succession. L'entendement ne *trouve* donc pas dans ce concept cette liaison de la variété; mais il *la produit* lui-même en *s'appliquant* à ce concept. Mais comme le *moi* qui pense est différent du *moi* qui se perçoit lui-même (puisque je puis me représenter encore d'autres modes d'intuitions, au moins comme possibles), sans cependant cesser d'être un seul et même sujet avec ce dernier, d'où vient que je puis dire: qu'il n'y a ni plus ni moins de difficulté à ce que *moi*, comme intelligence et sujet *pensant*, je me connaisse *moi*-même comme objet *pensé*, en tant que je suis de plus donné à moi-même en intuition, non comme je suis indépendamment de l'entendement, mais comme je m'apparais,

(1) Le mouvement d'un objet dans l'espace ne fait pas partie d'une science pure, ni par conséquent de la géométrie; parce que nous ne pouvons pas savoir *à priori*, mais seulement par l'expérience, que quelque chose est mobile. Mais le mouvement, comme *description* d'un espace, est un acte pur de la synthèse successive de la diversité dans l'intuition externe en général par l'imagination productive, et n'appartient pas à la géométrie seulement, mais encore à la philosophie transcendentale.

ou de la même manière seulement que les autres phénomènes, qu'il n'y en a à dire comment je puis être à moi-même un objet, et même un objet d'intuition et de perceptions internes. Mais, si l'on accorde que l'espace n'est que la simple forme des phénomènes des sens externes, il ne sera cependant pas difficile de faire voir que la chose peut et doit cependant se passer réellement ainsi, par la raison que nous ne pouvons nous représenter le temps, qui n'est cependant point un objet d'intuition externe, que sous la forme d'une ligne que nous tirons, représentation sans laquelle nous ne pouvons absolument pas connaître l'unité de sa dimension; parce que, encore, nous sommes toujours obligés de prendre la détermination des périodes ou des époques pour toutes les perceptions internes, de ce que des choses extérieures nous présentent de variable; d'où il suit que les déterminations du sens intime doivent s'ordonner exactement comme des phénomènes dans le temps, de la même manière que nous ordonnons les déterminations des sens extérieurs dans l'espace. Si donc nous permettons à ces dernières de nous servir de moyen pour connaître les objets en tant seulement que nous en sommes extérieurement affectés, il faudra bien avouer aussi du sens intime que nous ne nous apercevons nous-mêmes par-là que comme nous sommes intérieurement affectés par nous-mêmes, c'est-à-dire que,

quant à ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène, mais non quant à ce qu'il est en lui-même (1).

§ XXV.

Au contraire, j'ai la conscience de moi-même dans la synthèse transcendentale de la diversité des représentations en général, par conséquent dans l'unité synthétique primitive de l'aperception, non comme je m'apparais, ni comme je suis en moi-même, mais j'ai simplement conscience que je suis. *Cette représentation* est une *pensée*, non une *intuition*. Or, de ce qu'il faut pour la *connaissance* de nous-mêmes, outre l'acte de la pensée, qui réduit la diversité de toute intuition possible à l'unité de l'aperception, une espèce déterminée d'intuition qui donne cette diversité, mon existence propre n'est pas phénomène (bien moins encore simple apparence), à la vérité, mais la détermination de mon

(1) Je ne vois pas comment l'on peut trouver tant de difficulté à reconnaître le sens intime comme affecté par nous-mêmes, quand chaque acte de *l'attention* nous en fournit un exemple. L'entendement y détermine toujours le sens intime, conformément à la liaison qu'il pense, de manière à former une intuition interne, qui correspond à la diversité dans la synthèse de l'entendement. Chacun peut observer en soi-même combien l'esprit est communément affecté de cette manière.

existence (1) n'est cependant possible que suivant la forme du sens intime, d'après un mode particulier suivant lequel la diversité que je lie est donnée dans l'intuition interne; en sorte que je n'obtiens par-là aucune *connaissance* de moi tel que je suis, mais simplement comme je m'apparais à moi-même. La conscience de soi-même n'est donc pas à beaucoup près la connaissance de soi-même, nonobstant toutes les catégories qui composent la pensée d'un objet en général par la liaison de la diversité en une aperception. Mais comme pour la connaissance

(1) Le : *je pense*, exprime l'*acte* qui détermine mon existence. L'existence est donc déjà donnée par-là, mais non la manière dont je dois la déterminer en posant en moi la diversité qui lui appartient. Il faut pour cela une intuition de soi-même, basée sur la forme donnée *à priori*, c'est-à-dire sur le temps; laquelle forme est sensible et appartient à la réceptivité du déterminable. Si donc je n'ai pas de plus une autre intuition de moi-même, qui donne le déterminant en moi (dont la spontanéité est la seule chose dont j'aie conscience), et avant l'acte de la *détermination*, de la même manière précisément que le temps donne le déterminable; alors je ne puis déterminer mon existence, en tant qu'existence d'un être spontané, mais je me représente seulement la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire de mon acte de détermination, et mon existence reste toujours déterminable d'une manière purement sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Cette spontanéité fait cependant que je m'appelle *intelligence*.

d'un objet différent de moi, il me faut, outre la pensée d'un objet en général (dans la catégorie), une intuition par laquelle je détermine ce concept général; il me faut aussi, pour la connaissance de moi-même, outre la conscience ou la pensée de moi-même, une intuition de la diversité en moi, par laquelle tout à la fois je détermine cette pensée, en même temps que j'existe comme une intelligence qui a seulement conscience de sa faculté synthétique, mais qui, soumise, par rapport à la diversité qu'elle doit unir, à une détermination limitative qu'elle appelle sens intime, ne peut rendre sensible ou intuitive cette liaison, et par conséquent se connaître elle-même que suivant des rapports de temps, rapports qui sont tout-à-fait étrangers aux concepts propres de l'entendement. Je ne puis donc me connaître moi-même par rapport à une intuition (qui ne peut être intellectuelle et donnée par l'entendement) que comme une intelligence qui s'aperçoit, et non comme elle se connaîtrait si elle avait d'elle-même une *intuition* intellectuelle.

§ XXVI.

Déduction transcendentale de l'usage expérimental universellement possible des concepts purs de l'entendement.

Dans *la Déduction métaphysique*, nous avons prouvé l'origine des catégories *à priori* en général

par leur accord parfait avec les fonctions logiques générales de la pensée; et, dans la déduction *transcendentale,* nous en avons prouvé la possibilité comme connaissance *à priori* des objets d'une intuition en général (§§ 20, 21). Maintenant, nous expliquerons la possibilité de connaître *à priori,* par le moyen des catégories, les objets *qui ne peuvent se présenter qu'à nos sens;* non pas, il est vrai, quant à la forme de leur intuition, mais quant aux lois de leur liaison ou synthèse, faisant voir par conséquent la possibilité de donner, pour ainsi dire, des lois à la nature, et de la rendre en quelque sorte possible. Car si elle n'en était pas susceptible, on n'apercevrait pas comment tout ce qui se représente à nos sens doit être soumis aux lois qui dérivent *à priori* de l'entendement seul.

J'observe d'abord que j'entends par *synthèse de l'appréhension* la composition de la diversité en une intuition empirique, par laquelle la perception, c'est-à-dire la conscience empirique de cette intuition (comme phénomène) est possible.

Nous avons *à priori* des formes de l'intuition tant intérieure qu'extérieure dans les représentations de temps et d'espace; et la synthèse de l'appréhension de la diversité du phénomène y doit toujours être conforme, parce que cette synthèse elle-même ne peut avoir lieu que suivant ces formes. Mais l'espace et le temps ne sont pas simplement représentés comme

des *formes* de l'intuition sensible, mais encore comme des intuitions mêmes (qui contiennent une diversité), par conséquent avec la détermination de l'*unité* de cette diversité en eux *à priori* (v. l'Esthétique transc.) (1). Par conséquent l'*unité* même de la *synthèse* de la diversité hors de nous ou en nous, par conséquent aussi une *liaison* à laquelle tout ce ce qui doit être représenté déterminément dans l'espace et le temps doit être conforme, sont déjà donnés en même temps *à priori* comme des conditions de la synthèse de toute appréhension avec (et non dans) ces intuitions. Mais cette unité synthétique ne peut

(1) L'espace, représenté comme objet (ainsi qu'on est obligé de le faire en géométrie), contient en une représentation *intuitive*, outre la simple forme de l'intuition, la *compréhension* ou composition de la diversité donnée suivant la forme de la sensibilité, tellement que la forme de l'intuition donne seulement la diversité, et l'*intuition formelle*, l'unité de la représentation. Dans l'Esthétique j'ai simplement regardé cette unité comme appartenant à la sensibilité, voulant indiquer seulement qu'elle précède tout concept, bien qu'elle suppose à la vérité une synthèse qui ne regarde point les sens, mais par laquelle seule tous les concepts d'espace et de temps sont possibles. Car, puisque par cette synthèse (qui a lieu lorsque l'entendement détermine la sensibilité) l'espace et le temps sont d'abord *donnés* comme des intuitions, l'unité de cette intuition *à priori* appartient alors à l'espace et au temps, et non point au concept de l'entendement (§ 24).

par leur accord parfait avec les fonctions logiques générales de la pensée ; et, dans la déduction *transcendentale,* nous en avons prouvé la possibilité comme connaissance *à priori* des objets d'une intuition en général (§§ 20, 21). Maintenant, nous expliquerons la possibilité de connaître *à priori,* par le moyen des catégories, les objets *qui ne peuvent se présenter qu'à nos sens;* non pas, il est vrai, quant à la forme de leur intuition, mais quant aux lois de leur liaison ou synthèse, faisant voir par conséquent la possibilité de donner, pour ainsi dire, des lois à la nature, et de la rendre en quelque sorte possible. Car si elle n'en était pas susceptible, on n'apercevrait pas comment tout ce qui se représente à nos sens doit être soumis aux lois qui dérivent *à priori* de l'entendement seul.

J'observe d'abord que j'entends par *synthèse de l'appréhension* la composition de la diversité en une intuition empirique, par laquelle la perception, c'est-à-dire la conscience empirique de cette intuition (comme phénomène) est possible.

Nous avons *à priori* des formes de l'intuition tant intérieure qu'extérieure dans les représentations de temps et d'espace ; et la synthèse de l'appréhension de la diversité du phénomène y doit toujours être conforme, parce que cette synthèse elle-même ne peut avoir lieu que suivant ces formes. Mais l'espace et le temps ne sont pas simplement représentés comme

des *formes* de l'intuition sensible, mais encore comme des intuitions mêmes (qui contiennent une diversité), par conséquent avec la détermination de l'*unité* de cette diversité en eux *à priori* (v. l'Esthétique transc.) (1). Par conséquent l'*unité* même de la *synthèse* de la diversité hors de nous ou en nous, par conséquent aussi une *liaison* à laquelle tout ce ce qui doit être représenté déterminément dans l'espace et le temps doit être conforme, sont déjà donnés en même temps *à priori* comme des conditions de la synthèse de toute appréhension avec (et non dans) ces intuitions. Mais cette unité synthétique ne peut

(1) L'espace, représenté comme objet (ainsi qu'on est obligé de le faire en géométrie), contient en une représentation *intuitive*, outre la simple forme de l'intuition, la *compréhension* ou composition de la diversité donnée suivant la forme de la sensibilité, tellement que la forme de l'intuition donne seulement la diversité, et l'*intuition formelle*, l'unité de la représentation. Dans l'Esthétique j'ai simplement regardé cette unité comme appartenant à la sensibilité, voulant indiquer seulement qu'elle précède tout concept, bien qu'elle suppose à la vérité une synthèse qui ne regarde point les sens, mais par laquelle seule tous les concepts d'espace et de temps sont possibles. Car, puisque par cette synthèse (qui a lieu lorsque l'entendement détermine la sensibilité) l'espace et le temps sont d'abord *donnés* comme des intuitions, l'unité de cette intuition *à priori* appartient alors à l'espace et au temps, et non point au concept de l'entendement (§ 24).

être que celle de l'union de la diversité d'une *intuition en général* donnée dans une conscience primitive, appliquée, conformément aux catégories, seulement à notre *intuition sensible*. Par conséquent toute synthèse, par laquelle même la perception est possible, est soumise aux catégories; et comme l'expérience est la connaissance au moyen de perceptions réunies, les catégories sont donc des conditions de la possibilité de l'expérience, et valent par conséquent aussi *à priori* relativement à tous les objets de l'expérience.

* * *

Quand donc, par exemple, je convertis en perception l'intuition empirique d'une maison par l'aperception de sa diversité, j'ai pour point de départ l'*unité nécessaire* de l'espace et de l'intuition sensible extérieure en général, et j'en décris en quelque sorte la forme conformément à cette unité synthétique de la diversité dans l'espace. Mais cette unité synthétique, même abstraction faite de la forme de l'espace, a son siége dans mon entendement, et consiste dans la catégorie de la *synthèse de l'homogène* ou du semblable en une intuition en général, c'est-à-dire dans la catégorie de la quantité, à laquelle par conséquent cette synthèse de l'appréhension, c'est-à-dire la perception, doit être entièrement conforme (1).

(1) On prouve de cette manière que la synthèse de l'appréhension, qui est empirique, doit être nécessairement conforme à la synthèse de l'aperception qui est in-

Si, pour prendre un autre exemple, j'observe la congélation de l'eau, je trouve deux états (celui de fluidité et celui de solidité) qui, comme tels, sont dans une relation mutuelle de temps. Mais comme je sers de fondement au phénomène, en tant qu'*intuition interne*, je me représente nécessairement dans le temps l'*unité* synthétique nécessaire de la diversité, unité sans laquelle cette relation ne pourrait pas être donnée *déterminément* en une intuition (par rapport à la succession de temps). Mais maintenant, cette unité synthétique, comme condition *à priori* sous laquelle je lie la diversité d'une *intuition en général*, est (si je fais abstraction de la forme constante de mon intuition interne du temps) la catégorie de *cause*, qui, appliquée à ma sensibilité, *détermine tout ce qui arrive quant à sa relation en général* dans le *temps*. Par conséquent l'appréhension dans cet évènement, et cet évènement lui-même, quant à la perception possible, sont soumis au concept du *rapport des effets* et *des causes*. Il en est de même pour tous les autres cas.

* * *

Les catégories sont des concepts qui prescrivent des lois *à priori* aux phénomènes, par conséquent

tellectuelle et entièrement contenue *à priori* dans la catégorie. C'est une seule et même spontanéité qui, tantôt sous le nom d'imagination, tantôt sous celui d'entendement, produit l'unité dans la diversité de l'intuition.

à la nature, comme ensemble de tous les phénomènes *(natura materialiter spectata)*. Or, il est question de savoir maintenant, puisqu'elles ne sont pas dérivées de la nature et qu'elles ne se règlent pas sur elle comme sur leur modèle (parce qu'autrement elles seraient purement empiriques), comment l'on peut concevoir que la nature se doive régler sur elles, c'est-à-dire comment elles peuvent déterminer *à priori* l'union de la diversité de la nature sans la prendre d'elle? Voici le mot de cette énigme.

Quelque étrange que soit l'accord des lois des phénomènes dans la nature avec l'entendement et sa forme *à priori*, c'est-à-dire avec sa faculté de *lier* la diversité en général, néanmoins la manière dont les phénomènes mêmes doivent s'accorder avec les formes de l'intuition sensible *à priori* est quelque chose de plus étonnant encore. Car les lois n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes n'existent par eux-mêmes; elles n'existent que par rapport au sujet auquel les phénomènes se rattachent en tant qu'il est intelligent, comme les phénomènes n'existent que par rapport à un être sensible. Les choses seraient encore par elles-mêmes et nécessairement susceptibles de lois, quand même il n'y aurait pas d'entendement qui les connût. Mais les phénomènes n'étant que des représentations de choses qui sont inconnues quant à ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes, ils ne sont soumis,

comme simples représentations, à aucune autre loi d'union qu'à celle imposée par la faculté synthétique. Or, ce qui lie la diversité de l'intuition sensible, c'est l'imagination, qui dépend de l'entendement quant à l'unité de la synthèse intellectuelle, et de la sensibilité quant à la diversité de l'appréhension. Mais, comme toute perception possible dépend de la synthèse de l'appréhension et que cette synthèse empirique dépend elle-même de la synthèse transcendentale, et par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, et conséquemment tout ce qui peut parvenir à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la nature quant à leur liaison, doivent donc être soumis aux catégories dont la nature (considérée purement comme nature en général) dépend, comme de la raison primitive de sa légitimité nécessaire (*tanquam natura formaliter spectata*). Mais l'entendement pur ne peut prescrire *à priori* d'autres lois aux phénomènes, par le moyen des catégories, que celles qui régissent une *nature en général* et qui constituent par le fait la légitimité des phénomènes dans l'espace et le temps. Des lois particulières, attendu qu'elles concernent des phénomènes déterminés empiriquement, ne peuvent complétement dériver de ces catégories de l'entendement, quoiqu'elles y soient toutes soumises. Il est donc nécessaire que l'expérience intervienne pour apprendre à connaître ces

dernières lois en général; mais les premières lois seules apprennent *à priori* la manière de s'instruire par l'expérience et d'en connaître un objet.

§ XXVII.

Résultat de cette déduction des concepts de l'entendement.

Nous ne pouvons penser un objet que par le moyen des catégories, comme nous ne pouvons connaître aucun objet pensé que par le secours d'intuitions correspondantes à ces concepts catégoriques. Or, toutes nos intuitions sont sensibles, et cette connaissance, en tant que son objet est donné, est empirique. Mais la connaissance empirique est l'expérience. Par conséquent aucune connaissance *à priori* n'est possible en nous que par rapport aux *objets* dont l'expérience est en elle-même possible (1).

Mais cette connaissance qui ne se borne qu'aux objets de l'expérience n'en est pas pour cela tirée

(1) Crainte que l'on ne s'offense mal-à-propos des conséquences prétendues fâcheuses de cette proposition, je dois avertir que ces catégories, dans la *pensée*, ne sont point limitées par les conditions de notre intuition sensible, mais qu'elles ont un champ indéfini; et qu'il n'y a que le fait de *connaître* que nous pensons, c'est-à-dire la détermination de l'objet, qui ait besoin d'intuition, mais

tout entière ; mais les intuitions pures et les concepts intellectuels purs sont aussi des élémens de la connaissance qui se trouvent en nous *à priori*. Or, il n'y a que deux moyens de penser l'accord nécessaire de l'expérience avec les concepts de ses objets : ou l'expérience rend ces concepts possibles, ou ces concepts rendent l'expérience possible. Le premier de ces moyens n'a pas lieu pour les catégories (non plus que pour les intuitions pures), car elles sont des concepts *à priori*, par conséquent indépendans de l'expérience (la reconnaissance d'une origine empirique tendrait à une espèce de génération équivoque). Reste donc seulement le second cas (comme une sorte de *système épigénésique* de la raison pure), savoir : que les catégories contiennent, du côté de l'entendement, les principes de la possibilité de toute expérience en général. Mais comment rendent-elles l'expérience possible, et comment fournissent-elles le fondement de sa possibilité dans leur application à l'usage, c'est-à-dire dans les phénomènes ; c'est ce que fera voir amplement le cha-

qu'à défaut de cette intuition, la pensée de l'objet peut, du reste, toujours avoir ses conséquences vraies et utiles dans *l'usage de la raison* du sujet. Mais je ne puis pas encore parler maintenant de cet usage, parce qu'il ne se rapporte pas toujours à la détermination de l'objet, ni par conséquent à la connaissance ; mais il peut concerner aussi la détermination du sujet et de sa volonté.

pitre suivant sur l'usage transcendental de la faculté de juger.

Voudrait-on introduire un troisième moyen outre les deux qui viennent d'être exposés, et prétendrait-on que les catégories ne sont ni des premiers principes en soi ou *spontanés* de notre connaissance *à priori*, ni des principes tirés de l'expérience, mais qu'elles sont seulement subjectives ; qu'avec notre existence nous a été donné en même temps l'aptitude à la pensée, et une aptitude tellement conçue et exécutée par l'auteur de notre être, que son usage fût en parfait accord avec les lois de la nature à l'aide desquelles se forme l'expérience (aptitude qui serait ainsi une espèce de *préformation* du système de la raison pure). Mais alors, dans cette hypothèse, on ne voit pas jusqu'où il faudrait faire remonter la supposition de dispositions prédéterminées pour des jugemens à venir. Il y a plus, et ceci est péremptoire contre ce troisième moyen imaginé, c'est que les catégories manqueraient dans ce cas de la *nécessité* qui fait partie essentielle de leurs concepts. Car, par exemple, le concept de cause, qui énonce une nécessité de conséquence sous une condition préposée, serait faux s'il ne reposait que sur une nécessité subjective arbitraire, innée en nous, d'unir certaines représentations empiriques suivant un certain rapport. Je ne pourrais pas dire : l'effet est lié avec la cause dans l'objet, c'est-à-dire nécessai-

rement; mais je pourrais dire seulement que je suis fait de telle sorte que je ne puis penser cette représentation autrement que conjointe : ce qui est précisément ce que le scepticisme demande. Car alors toute notre science sur la valeur objective de nos jugemens ne serait qu'une vaine apparence, et il ne manquerait pas de gens qui n'avoueraient pas même cette nécessité subjective (qui doit être sentie). Au moins ne pourrait-on disputer avec personne sur la manière dont son sujet est organisé.

Résumé de cette déduction.

Elle est l'exposition des concepts purs de l'entendement (et avec eux de toute connaissance théoritique *à priori*), comme principes de la possibilité de l'expérience, mais de l'expérience en tant que *détermination* des phénomènes dans l'espace et le temps *en général,* de l'expérience, enfin, par le principe de l'unité synthétique *primitive* de l'aperception, comme forme de l'entendement en rapport avec l'espace et le temps, formes originelles de la sensibilité.

* * *

La division en paragraphes n'était nécessaire que jusqu'ici, parce qu'il s'agissait de concepts élémentaires. Mais, comme il faut maintenant en montrer l'usage, les chapitres ne seront plus coupés par des paragraphes.

ANALYTIQUE TRANSCENDENTALE.

Livre II.

Analytique des principes.

La logique générale s'élève sur un fondement qui s'accorde parfaitement avec la division précédente des facultés supérieures de connaître, qui sont : *l'entendement*, le *jugement* et la *raison*. Cette science traite donc, dans son analytique, des *concepts*, des *jugemens* et des *raisonnemens*, conformément aux fonctions et à l'ordre de ces facultés intellectuelles que l'on comprend en général sous la dénomination générique d'entendement.

Puisque cette logique purement formelle fait abstraction de toute matière de la connaissance (pure ou empirique), et ne s'occupe en général que de la forme de la pensée (de la connaissance discursive), elle peut alors comprendre aussi dans sa partie analytique le canon ou la régle pour la raison, dont la forme a son prescrit certain, prescrit qui, sans considérer la nature particulière de la connaissance qu'on y traite, peut être aperçu *à priori* par la simple décomposition des actes de la raison en leurs divers momens.

Comme la logique transcendentale est restreinte à un objet déterminé, à la connaissance pure *à priori*, elle ne peut figurer dans cette division; car

on comprend que l'usage transcendental de la raison ne vaut point objectivement, et n'appartient par conséquent pas à la *logique de la vérité*, c'est-à-dire à l'analytique; mais que, comme *logique de l'apparence*, elle réclame une partie spéciale de la science scholastique, sous le nom de *dialectique transcendentale*.

L'entendement et le jugement sont donc susceptibles d'un canon pour leur usage objectivement valable, et par conséquent vrai, dans la logique transcendentale, et appartiennent en conséquence à la partie analytique de cette logique. Mais la *raison*, dans ses tentatives pour décider quelque chose *à priori* sur les objets, et étendre la connaissance au-delà des bornes de l'expérience possible, est toute *dialectique*, et ses affirmations d'apparence ne peuvent absolument par s'accommoder à un canon tel cependant que doit le contenir l'analytique.

L'*analytique* des principes n'est donc simplement qu'un canon pour la *faculté de juger*. Elle apprend au jugement à faire aux phénomènes l'application des concepts intellectuels qui contiennent la condition *à priori* des règles. C'est pourquoi, comme je me propose de traiter des principes propres de *l'entendement*, je me servirai des mots *doctrine du jugement* pour désigner plus particulièrement ce traité.

INTRODUCTION.

Du jugement transcendental en général.

Si je fais de l'entendement en général la faculté des règles, la faculté de juger sera la faculté de *subsumer*, c'est-à-dire de distinguer si quelque chose est ou n'est pas soumis à une règle donnée (*casus datæ legis*). La logique générale ne contient aucun prescrit pour le jugement, et n'en peut pas même contenir; car, puisqu'elle *fait abstraction de toute matière de la connaissance*, il ne lui reste qu'à exposer analytiquement les seules formes de la connaissance dans les concepts, dans les jugemens et les raisonnemens, et à établir par-là les règles formelles de tout usage de l'entendement. Si elle voulait au contraire faire voir comment on subsume aux règles, c'est-à-dire comment on doit distinguer si quelque chose y est ou non soumis, il est évident qu'elle ne le pourrait encore qu'en suivant quelque règle. Mais cette règle, par-là même qu'elle en serait une, exigerait une nouvelle instruction pour le jugement. D'où l'on voit que l'entendement est, à la vérité, capable d'instruction au moyen des règles, mais que le jugement est un don naturel particulier qui ne peut absolument être appris, mais qui veut seulement être cultivé. Cette faculté est donc aussi la partie spéciale de l'esprit

naturel dont le défaut ne peut être réparé par aucune étude; car, quoique cette étude puisse donner, inoculer, pour ainsi dire, à une intelligence bornée de nombreuses règles empruntées à un esprit étranger, cependant la faculté de s'en servir convenablement appartient à l'élève lui-même, et aucune des règles qu'on peut prescrire à ce sujet n'est un sûr garant contre le mauvais usage qu'il pourrait faire des premiers par suite du défaut de ce don de la nature (1). C'est pourquoi un médecin, un juge, un publiciste peut avoir dans la tête un grand nombre de règles pathologiques, juridiques et politiques, au point d'être un grand docteur, et faillir cependant très-facilement dans leur application, soit parce qu'il a un défaut de jugement naturel (quelque sain que soit son entendement), pouvant en effet apercevoir le général *in abstracto*, sans pouvoir plus rien distinguer dans un cas particu-

(1) Le défaut de jugement est proprement ce qu'on appelle stupidité, et il n'y a pas de remède à un tel *vice*. Une tête obtuse et bornée, qui ne manque qu'à un certain degré d'entendement et de concepts qui lui soient propres, est très-susceptible de s'orner par l'instruction même jusqu'à l'érudition. Mais aussi, comme le plus souvent il y a défaut de jugement chez ces sortes de gens (comme dans la seconde épître de saint Pierre), il n'est pas rare de trouver des hommes très-instruits qui laissent apercevoir dans l'emploi de leur science ce vice irremédiable.

lier *in concreto;* ou bien encore parce qu'il a été accoutumé à juger par des exemples et dans des affaires réelles. Les exemples ont une grande et unique utilité, celle d'exercer le jugement; car, pour ce qui regarde la justesse et la précision de l'aperçu intellectuel, ils lui portent en général un grand préjudice, parce qu'ils cadrent rarement d'une manière parfaite avec la condition de la règle (comme *casus in terminis*), et affaiblissent en outre le plus souvent la contention de l'esprit nécessaire pour apercevoir abstraitement les règles dans toute leur unité, et indépendamment des cas particuliers de l'expérience, et font enfin que l'esprit s'accommode à l'usage de ces règles plutôt comme à des formules que comme à des principes. Les exemples sont donc en quelque sorte l'instrument servant à aiguiser le jugement, et dont ne peut jamais se passer celui à qui cette faculté n'a point été départie par la nature.

Mais, quoique *la logique générale* ne puisse donner au jugement aucun prescrit, il en est cependant tout autrement de la logique transcendentale; tellement que celle-ci semble avoir pour attribution propre de redresser et de garantir le jugement dans l'usage de l'entendement pur par des règles déterminées. Car la philosophie ne semble pas être nécessaire, ou plutôt paraît être abusivement employée, pour donner de l'extension à l'entendement

dans le champ de la connaissance pure *à priori*, et par conséquent lorsqu'on l'emploie comme doctrine, puisqu'en fait on a peu ou point gagné de terrain, malgré toutes les tentatives faites jusqu'ici pour arriver à cette extension. Mais comme Critique, c'est-à-dire comme moyen de prévenir les faux pas du jugement (*lapsus judicii*) dans l'usage du peu de concepts intellectuels purs que nous avons, la philosophie s'offre avec toute sa pénétration et toute son habileté d'examen, en quoi son utilité est purement négative.

Mais la philosophie transcendentale a cela de propre, qu'outre la règle (ou plutôt la condition générale des règles) qui est donnée dans le concept pur de l'entendement, elle peut en même temps faire voir *à priori* le cas auquel ces règles doivent être appliquées. La cause de la préférence qu'elle obtient dans cette circonstance sur toutes les autres sciences enseignantes (excepté sur les mathématiques), c'est qu'elle traite de concepts qui doivent se rapporter *à priori* à leurs objets, et dont par conséquent la valeur objective ne peut pas être démontrée *à posteriori*; car il ne s'agit pas là de cette dignité de ces concepts. Mais la philosophie transcendentale doit cependant donner en même temps dans des caractères généraux, et néanmoins suffisans, des conditions sous lesquelles les objets puissent être donnés en accord avec ces concepts, qui,

dans le cas contraire, manqueraient d'objets, et ne seraient que de simples formes logiques et non des concepts purs de l'entendement.

Cette doctrine transcendentale de la faculté de juger se réduit donc à deux chapitres : le premier, qui traite de la condition sensible sous laquelle seule les concepts purs de l'entendement peuvent être employés, c'est-à-dire du *schématisme* de l'entendement pur ; le second, qui traite des jugemens synthétiques qui dérivent des concepts purs de l'entendement sous ces conditions *à priori*, et qui servent de fondement aux autres connaissances *à priori*, c'est-à-dire des principes de l'entendement pur.

SCIENCE TRANSCENDENTALE DU JUGEMENT,

OU ANALYTIQUE DES PRINCIPES.

CHAPITRE PREMIER.

Du schématisme des concepts intellectuels purs.

Dans toute subsumption d'un objet sous un concept, la représentation de l'objet doit ressembler au concept, être d'une *nature analogue* à la sienne, c'est-à-dire que le concept doit contenir ce qui est représenté dans l'objet à subsumer au concept, car c'est précisément ce que signifie la proposition : qu'un objet est contenu sous un concept. Ainsi le concept empirique d'un *globe* a de l'analogie avec

le concept géométrique pur d'un cercle, puisque la rondeur qui est connue dans le premier peut être perçue dans le second.

Mais les concepts purs de l'entendement, en comparaison avec des intuitions empiriques (même avec des intuitions sensibles en général), en sont tout-à-fait différentes et ne peuvent jamais se trouver dans une intuition. D'où vient donc la *subsumption* des intuitions sous les concepts, par conséquent l'*application* des catégories aux phénomènes, quand cependant personne ne peut dire que ces catégories, par exemple la causalité, puissent aussi être perçues par les sens, être comprises dans le phénomène? Cette question, si naturelle et si importante, est proprement la raison qui rend nécessaire la science transcendentale du jugement, pour faire voir comment les *concepts* purs *de l'entendement* peuvent en général être appliqués aux phénomènes. Dans toutes les autres sciences où les concepts par lesquels l'objet en général est pensé ne sont pas différens de ceux qui le représentent *in concreto* comme il est donné, il n'est pas nécessaire, pour l'application du concept à l'objet, de donner une explication particulière.

Il est clair maintenant qu'il doit y avoir un moyen terme qui ressemble en partie à la catégorie, en partie au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au dernier. Cette représen-

tation mitoyenne doit être pure (n'avoir rien d'empirique), et cependant, d'une part, être *intellectuelle* et de l'autre *sensible*. Tel est le *schéme transcendental*.

Le concept intellectuel renferme l'unité synthétique pure de la diversité en général. Le temps, comme condition formelle de la diversité du sens intime, par conséquent de la liaison de toutes les représentations, contient une diversité *à priori* dans l'intuition pure. Or, une détermination transcendentale de temps, en tant qu'elle est analogue à la catégorie (qui en fait l'unité), est *générale* comme elle et repose sur une règle *à priori*. Mais, d'un autre côté, en tant qu'analogue au *phénomène*, elle est, comme le temps, comprise dans toute représentation empirique de la diversité. Une application de la catégorie au phénomène devient donc possible par le moyen de la détermination transcendentale du temps, laquelle, comme schème des concepts de l'entendement, permet la subsumption du phénomène à la catégorie.

D'après ce qui a été démontré dans la déduction des catégories, personne, je pense, n'hésitera à prononcer sur la question : si l'usage de ces concepts purs est seulement empirique ou bien encore s'il est transcendental ; c'est-à-dire si, comme simple condition d'une expérience possible, ces concepts se rapportent *à priori* au phénomène ; ou si, comme

condition de la possibilité des choses en général, ils peuvent se rapporter aux objets en soi (sans aucun égard à notre sensibilité). Car, nous avons vu que des concepts sont tout-à-fait impossibles et qu'ils ne peuvent avoir aucun sens quand un objet n'est pas donné soit à eux-mêmes, soit aux élémens dont ils se composent; que par conséquent ils ne peuvent concerner les choses en soi (sans considérer si et comment ces choses peuvent nous être données). Nous avons vu, de plus, que la seule manière dont ces choses nous sont données est la modification de notre sensibilité; enfin, que les concepts purs *à priori* doivent contenir *à priori* la fonction de l'entendement dans la catégorie, les conditions formelles de la sensibilité (particulièrement du sens intime), conditions qui renferment la condition générale sous laquelle seule la catégorie peut être appliquée à un objet quelconque. Nous appellerons cette condition formelle et pure de la sensibilité, à laquelle le concept intellectuel est restreint dans son usage, le *schême* de ce concept intellectuel; et le procédé de l'entendement relatif à ce *schême*, le *schématisme* de l'entendement pur.

Le schême n'est toujours en lui-même qu'un produit de l'imagination; mais comme la synthèse de cette dernière n'a pour but aucune intuition particulière, mais seulement l'unité de la détermination de la sensibilité, le chême doit donc être

distingué de l'image. Ainsi, quand je dispose cinq points l'un après l'autre . . . . . j'ai une image du nombre cinq. Au contraire, quand je conçois seulement un nombre en général, qui peut être maintenant ou cinq, ou cent, cette pensée est plutôt alors la représentation d'une méthode pour représenter en une image une multiplicité (v. g. mille) conformément à un certain concept, que pour présenter cette image même, qu'il me serait d'ailleurs très difficile, dans le dernier cas, de parcourir des yeux et de comparer avec le concept. Or, cette représentation d'un procédé général de l'imagination, pour fournir à un concept son image, s'appelle le schème de ce concept.

En effet, nos concepts sensibles purs n'ont point pour fondement des images des choses, mais des schèmes. Aucune image d'un triangle quelconque ne pourrait jamais être adéquate au concept d'un triangle en général, car jamais elle n'atteindrait la généralité du concept qui fait qu'il vaut pour tous les triangles, rectangles, isocèles, etc.; mais elle serait toujours restreinte à une seule partie de cette sphère. Le schème du triangle ne peut exister ailleurs que dans la pensée, et désigne une règle de la synthèse de l'imagination par rapport aux figures pures dans l'espace. Un objet de l'expérience ou son image atteint bien moins encore le concept empirique; mais ce concept se rapporte toujours immé—

diatement au schème de l'imagination, comme à une règle de la détermination de notre intuition, conformément à un certain concept général. Le concept de chien désigne une règle suivant laquelle mon imagination peut décrire la figure d'un quadrupède en général sans être restreinte à une figure particulière que nous offre l'expérience, non plus qu'à une image possible quelconque que je pourrais me représenter *in concreto*. Ce schématisme de notre entendement, par rapport aux phénomènes et à leurs formes pures, est un art secret dans les profondeurs de l'ame humaine, dont nous aurons de la peine à jamais arracher le vrai procédé à la nature pour le mettre en quelque sorte sous les yeux. Seulement, il nous est permis de dire que l'*image* de la faculté empirique est un produit de l'imagination productive, et que le *schéme* des concepts sensibles (comme figures dans l'espace) est un produit, et comme un monogramme de l'imagination pure *à priori*, par lequel et suivant lequel seul les images sont possibles. Mais ces images ne peuvent jamais être liées au concept que par l'intervention du schème qu'elles indiquent et auquel elles ne sont point en soi parfaitement adéquates. Au contraire, le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être réduit à aucune image, mais qui n'est que la synthèse pure exprimée par la catégorie, conformément à une règle de l'unité d'après des

concepts en général, et qui consiste en un produit transcendental de l'imagination, produit qui concerne la détermination du sens intime en général, suivant les conditions de sa forme (du temps) par rapport à toutes les représentations, en tant qu'elles doivent être liées en un concept *à priori*, conformément à l'unité de l'aperception.

Sans nous arrêter à une aride et fastidieuse analyse de ce qui est exigé pour des schêmes transcendentaux des concepts purs de l'entendement en général, nous exposerons plus volontiers ce schême suivant l'ordre des catégories et en rapport avec elles.

L'image pure de toutes les quantités ou grandeurs (*quantorum*), pour le sens externe, est l'espace; mais celle de tous les objets des sens en général, c'est le temps. Mais le *schême* pur de la *quantité (quantitatis)*, comme concept de l'entendement, c'est le *nombre*, qui est une représentation comprenant l'addition successive de un à un (des choses de même espèce). Le nombre n'est donc autre chose que l'unité de la synthèse de la diversité d'une intuition homogène en général, en tant que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition.

La réalité dans un concept pur de l'entendement est ce qui correspond en général à une sensation en général, par conséquent ce dont le concept désigne un être en soi (dans le temps). La négation est ce dont le concept représente un non-être (dans le

temps). Par conséquent l'opposition de ces deux choses consiste dans la différence du même temps, comme plein ou vide. Puisque le temps consiste uniquement dans la forme de l'intuition, par conséquent dans la forme des objets, comme phénomènes, il suit que ce qui répond en eux à la sensation est la matière transcendentale de tous les objets comme choses en soi (réalité essentielle). Or, toute sensation a un degré ou une intensité par laquelle elle peut plus ou moins remplir le même temps, c'est-à-dire le sens intime, par rapport à la représentation d'un objet, jusqu'à ce qu'elle se réduise à rien (= o = *negatio*). Il y a donc un rapport et un enchaînement, ou plutôt un passage de la réalité à la négation, qui rend représentable toute réalité comme quantité; et le schême d'une réalité, comme de la quantité de quelque chose, en tant que cette chose remplit le temps, est la production continue et uniforme de cette réalité dans le temps, lorsqu'on descend dans le temps de la sensation qui a un certain degré jusqu'à son évanouissement, ou que l'on monte insensiblement de la négation de la sensation à sa quantité.

Le schême de la substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire sa représentation comme un substratum de la détermination empirique du temps en général, lequel substratum, par conséquent, reste quand tout change. Le temps ne

passe pas, mais en lui passe l'existence du muable. Par conséquent au temps, qui est par lui-même immuable et permanent, correspond dans le phénomène, l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance, et en elle seule peuvent être déterminées la succession et la simultanéité du phénomène quant au temps.

Le schême de la cause et de la causalité de quelque chose en général est le réel, qui, s'il est posé à volonté, est toujours suivi de quelque autre chose. Il consiste donc dans la succession de la diversité en tant qu'elle est soumise à une règle.

Le schême de la réciprocité de l'action et de la réaction, ou de la causalité mutuelle des substances par rapport à leurs accidens, est le rapport simultané des déterminations de l'un avec les déterminations de l'autre, suivant une règle générale.

Le schême de la possibilité est l'accord de la synthèse de différentes représentations avec les conditions du temps en général (le contraire, par exemple, ne pouvant exister en même temps dans une chose, mais seulement d'une manière successive), par conséquent la détermination de la représentation d'une chose en un certain temps.

Le schême de la réalité essentielle est l'existence dans un temps déterminé.

Le schême de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps.

On voit donc par tout cela que le schême de chaque catégorie, tel que celui de la quantité, contient et représente la production (la synthèse) du temps lui-même dans l'appréhension successive d'un objet; le schême de la qualité, la synthèse de la sensation (perception avec la représentation du temps, ou l'occupation, le remplissement du temps); le schême de la relation, le rapport des perceptions entre elles en tout temps (c'est-à-dire suivant une règle de la détermination de temps); enfin, le schême de la modalité et de ses catégories, le temps lui-même, comme le corrélatif de la détermination d'un objet, si et comment cet objet appartient au temps.

Les schêmes ne sont donc que des *déterminations de temps à priori* d'après des règles qui, suivant l'ordre des catégories, ont pour objet la *série* du *temps*, *la matière du temps*, *l'ordre du temps*, et enfin *l'ensemble du temps* par rapport à toutes les choses possibles.

D'où il résulte que le schématisme de l'entendement par la synthèse transcendentale de l'imagination ne concerne que l'unité de toute diversité de l'intuition dans le sens intime, et indirectement l'unité de l'aperception, comme fonction correspondante au sens intime (à une réceptivité). Les schêmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et seules conditions pour donner à ces

concepts un rapport aux objets, et par conséquent pour leur donner *une signification*, en sorte que les catégories n'ont enfin qu'un usage empirique possible, puisqu'elles servent simplement à soumettre les phénomènes aux règles générales de la synthèse par des principes d'une unité nécessaire *à priori* (à cause de la liaison nécessaire de toute conscience en une seule aperception originelle), et par-là à rendre les phénomènes susceptibles d'une liaison universelle dans l'expérience.

Mais dans cet ensemble de toute expérience possible sont toutes nos connaissances; et, dans le rapport général à cette expérience, consiste la vérité transcendentale qui précède toute vérité empirique et la rend possible.

Mais cependant il est visible que, quoique les schêmes réalisent avant tout les catégories de la sensibilité, néanmoins ils les restreignent, c'est-à-dire qu'ils les bornent à des conditions étrangères à l'entendement (savoir, à la sensibilité). C'est pourquoi le schême n'est proprement qu'un phénomène, ou le concept sensible d'un objet, d'accord avec la catégorie (NUMERUS *est quantitas phœnomenon ;* SENSATIO *realitas phœnomenon ;* CONSTANS *et perdurabile rerum substantia phœnomenon.* — — ÆTERNITAS, NECESSITAS, *phœnomena, etc.*). Si donc nous omettions une condition restrictive, nous étendrions par le fait, à ce qu'il

semble, le concept limité auparavant; et ainsi les catégories devraient valoir dans leur signification pure sans toutes les conditions de la sensibilité à l'égard des objets en général, *tels qu'ils sont*, au lieu que leurs schêmes *représentent* ces objets seulement *comme ils apparaissent*. Les premières auraient donc une valeur indépendante de tout schême, valeur beaucoup plus étendue que celle des schêmes. Dans le fait, cependant, si l'on fait cette suppression, et que l'on fasse abstraction de toute condition sensible, les concepts purs de l'entendement n'auront plus qu'une valeur purement logique, celle de la seule unité des représentations, mais de représentations sans objet; c'est-à-dire, par conséquent, que ces concepts ne pourront se rapporter à aucun objet, ne signifieront rien. La substance, par exemple, si l'on omet la détermination sensible de la permanence, ne signifiera plus que quelque chose qui peut être pensé comme sujet (sans être le prédicat de quelque autre chose). Or, je ne puis rien faire de cette représentation, puisqu'elle ne me montre pas les déterminations de la chose qui, comme telle, doit valoir comme premier sujet. Les catégories sans schêmes ne sont donc que des fonctions de l'entendement pour les concepts et ne représentent aucun objet. Cette signification d'un objet leur vient de la sensibilité qui en réalise le sens en le restreignant.

SCIENCE TRANSCENDENTALE DU JUGEMENT,

OU ANALYTIQUE DES PRINCIPES.

CHAPITRE II.

Système de tous les principes de l'entendement pur.

Dans le chapitre précédent nous n'avons considéré le jugement transcendental que d'après les conditions générales sous lesquelles seulement il peut faire un légitime usage des concepts purs de l'entendement dans les jugemens synthétiques. Maintenant nous avons pour objet d'exposer en un tout systématique les jugemens que l'entendement forme réellement *à priori* sous cette circonspection critique. Notre table des catégories doit infailliblement donner pour ce travail une méthode naturelle et sûre; car elles sont précisément ce dont le rapport à une expérience possible doit constituer *à priori* toute connaissance pure de l'entendement, et ce dont le rapport à la sensibilité en général fera connaître intégralement et en un système tous les principes transcendentaux de l'usage de l'entendement.

Les principes *à priori* sont appelés ainsi, non seulement parce qu'ils sont la base d'autres jugemens, mais encore parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes fondés sur des connaissances plus élevées et

plus générales. Cette propriété ne les dispense cependant pas toujours d'une preuve. Car, quoique cette preuve ne puisse établir l'objectif, mais qu'un principe serve plutôt de fondement à toute connaissance de son objet, cela n'empêche cependant pas qu'une preuve ne puisse être prise des sources subjectives de la possibilité d'une connaissance de l'objet en général, et même que cette preuve ne soit nécessaire, parce qu'autrement ce principe encourrait le grave soupçon d'être une affirmation gratuite.

Ensuite, nous nous bornerons simplement aux principes qui se rapportent aux catégories. Par conséquent les principes de l'Esthétique transcendentale, suivant lesquels l'espace et le temps sont les conditions de la possibilité de toutes choses comme phénomènes, de même que la restriction de ces principes, consistant en ce qu'ils ne peuvent se rapporter aux choses en soi, n'appartiennent pas au champ de notre investigation. Les principes mathématiques ne font pas non plus partie de ce système, parce qu'ils ne sont pris que de l'intuition et non des concepts de l'entendement. Cependant, comme ils sont des jugemens synthétiques *à priori*, leur possibilité trouvera nécessairement ici sa place, non pas, à la vérité, pour démontrer leur justesse et leur certitude apodictique, ce qui n'est pas nécessaire, mais seulement pour faire comprendre et pour déduire *à priori* la possibilité de ces connaissances évidentes.

Nous parlerons aussi du principe des jugemens analytiques, mais, à la vérité, par opposition aux jugemens synthétiques, qui sont ceux dont nous avons proprement à nous occuper, parce que cette opposition même affranchit de toute équivoque la théorie de ces derniers jugemens, et l'expose clairement dans sa nature propre.

SYSTÈME

DES PRINCIPES DE L'ENTENDEMENT PUR.

SECTION I.

Du principe suprême de tous les jugemens analytiques.

Quelle que soit la matière de notre connaissance, et de quelque manière qu'elle se rapporte à l'objet, cependant la condition générale, quoique purement négative, de tous nos jugemens est qu'ils ne se contredisent pas eux-mêmes; autrement ils ne sont rien par eux-mêmes (sans égard à l'objet). Mais quoiqu'il n'y ait aucune contradiction dans nos jugemens, il peut cependant y avoir des concepts qui ne conviennent point à l'objet, ou même qui soient dépourvus d'une raison, soit *à priori*, soit *à posteriori*, qui autorise de tels jugemens. Un jugement peut donc être faux ou nul sans renfermer aucune contradiction.

Le principe : un attribut qui répugne à une chose ne lui convient point, s'appelle principe de contradiction. C'est un criterium universel de toute vérité, quoique purement négatif; mais il appartient tout à fait à la Logique, puisqu'il vaut pour les connaissances, purement comme connaissance en général, sans égard à leur objet, et prononce que la contradiction fait complètement disparaître ces connaissances.

Mais on peut cependant en faire un usage positif, c'est-à-dire le faire servir, non simplement à découvrir l'erreur (en tant qu'elle porte sur une contradiction), mais encore à connaître la vérité. Car si le *jugement* est *analytique*, qu'il soit négatif ou affirmatif, la vérité doit toujours pouvoir en être connue parfaitement en vertu du principe de contradiction. Car à l'égard de ce qui est, et qui est déjà pensé dans la connaissance de l'objet comme concept, le contraire en est toujours nié avec raison; et alors ce concept s'affirmera toujours nécessairement, par la raison que le contraire de ce concept répugnerait à cet objet.

Nous devons donc faire valoir le *principe* de *contradiction* comme principe général et parfaitement suffisant pour toute *connaissance* analytique; mais son autorité et son usage ne sont qu'un criterium insuffisant de la vérité. Ce qui fait que ce principe est la condition *sine quâ non*, mais non un principe de détermination de la vérité de nos connaissances,

c'est qu'aucune ne peut lui être contraire sous peine de s'anéantir elle-même. Comme nous n'avons proprement affaire maintenant qu'à la partie synthétique de notre connaissance, nous devrons toujours avoir soin de n'agir jamais contre cet inviolable principe, mais nous n'en pourrons jamais espérer aucun éclaircissement par rapport à la vérité de cette même espèce de connaissance, la vérité synthétique.

Mais il y a cependant une célèbre formule de ce principe purement formel et dépourvu de contenu, laquelle renferme une synthèse qui a été mal à propos confondue avec le principe lui-même et sans la moindre nécessité; la voici : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. Outre qu'ici la certitude apodictique a été ajoutée inutilement (par le mot *impossible*), certitude qui doit se comprendre d'elle-même par la proposition, ce jugement est encore affecté par la détermination du temps et signifie en quelque sorte : une chose = A, qui est quelque chose = B, ne peut pas en même temps être non B. Mais elle peut très-bien être successivement l'un et l'autre (être B et non B); par exemple, un homme qui est jeune ne peut être vieux en même temps, mais ce même homme peut très-bien être jeune dans un temps et n'être pas jeune ou être vieux dans un autre temps. Or, le principe de contradiction, comme principe purement logique, ne

doit pas restreindre ces énoncés aux rapports du temps; par conséquent une semblable formule est tout-à-fait contraire à son but. L'équivoque vient uniquement de ce que l'on sépare d'abord un attribut d'une chose du concept de cette chose, et qu'ensuite on joint à ce même attribut son contraire, ce qui ne donne jamais une contradiction avec le sujet, mais seulement avec son attribut, qui est uni synthétiquement avec lui, il est vrai; ce qui ne fait alors contradiction qu'autant que le premier et le second attributs sont posés dans le même temps. Si je dis : un homme qui est ignorant n'est pas instruit, la condition *en même temps* doit être exprimée, car celui qui est ignorant dans un temps peut très-bien être instruit dans un autre. Mais si je dis : aucun homme ignorant n'est instruit, la proposition sera analytique, parce que le caractère (de l'ignorance) constitue maintenant l'idée du sujet, et alors la proposition qui nie découle immédiatement de la proposition de contradiction, sans que la condition *en même temps* doive intervenir. Telle est aussi la raison pour laquelle j'ai changé plus haut la formule de contradiction, de manière que la nature d'une proposition analytique fût par-là expliquée clairement.

SYSTÈME

DES PRINCIPES DE L'ENTENDEMENT PUR.

SECTION II.

Du principe suprême de tous les jugemens synthétiques.

L'explication de la possibilité de tous les jugemens synthétiques est un problème dont la Logique générale n'a pas à s'occuper, dont elle n'a pas même besoin de connaître le nom. Mais, dans la Logique transcendentale, c'est la chose de toutes la plus importante, et même la seule, s'il est question de la possibilité des jugemens synthétiques *à priori*, ainsi que des conditions et de l'extension de leur validité. Car, une fois cette question décidée, elle atteindra complètement son but, qui est de déterminer la circonscription et les bornes de l'entendement pur.

Dans le jugement analytique je m'attache à un concept donné pour décider quelque chose à son égard. Doit-il être affirmatif : j'attribue alors à ce concept ce qui était déjà pensé en lui. Doit-il être négatif : je sépare du concept ce qui lui est opposé. Mais dans les jugemens synthétiques, je dois aller au-delà du concept donné, pour considérer en rapport avec lui quelque chose tout différent de ce qui était pensé en lui : ce qui, par conséquent, ne donne

jamais un rapport d'identité ni de contradiction; et, en cela, le jugement ne peut représenter en lui-même ni la vérité ni l'erreur.

Par conséquent, tout en accordant qu'il faut sortir d'un concept donné pour le comparer synthétiquement avec quelque autre, on aura besoin d'un certain moyen terme dans lequel une seule synthèse de deux concepts puisse s'opérer. Mais quel est ce terme moyen de tous les jugemens synthétiques? Ce ne peut être qu'un ensemble dans lequel toutes nos représentations sont comprises, savoir : le sens intime et sa forme *à priori*, le temps. La synthèse des représentations repose sur l'imagination, mais leur unité synthétique (qui est requise pour le jugement) repose sur l'unité de l'aperception. C'est donc là qu'il faut chercher la possibilité des jugemens synthétiques; et comme ces trois choses sont les sources des représentations *à priori*, la possibilité des jugemens synthétiques purs y doit être également cherchée. Ils en dérivent même nécessairement, s'il doit y avoir une connaissance des objets qui ne repose que sur la synthèse des représentations.

Pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire, se rapporter à un objet, elle doit avoir un sens et une signification par rapport à lui; l'objet doit donc pouvoir être donné d'une manière quelconque : sans cela les concepts sont vains. Et quand même on aurait pensé sans cette

condition, rien ne serait réellement connu par cette pensée, on aurait seulement joué avec des représentations. Donner un objet, si l'on n'entend pas seulement par-là une intuition médiate, mais bien l'intuition immédiate de cet objet, ce n'est autre chose que d'en rapporter la représentation à l'expérience (réelle ou possible). L'espace et le temps même, autant que concepts purs, sont exempts de tout empirisme; et quelque certain qu'il soit qu'ils sont parfaitement représentés *à priori* dans l'esprit, ils seraient cependant sans valeur objective, sans signification ni sens, si leur usage ne se montrait nécessaire dans les objets de l'expérience. Leur représentation même est un pur schème qui se rapporte toujours à l'imagination reproductive. Cette imagination rappelle les objets de l'expérience qui, sans elle, n'auraient aucune signification; il en est de même de tous les concepts sans distinction.

La *possibilité de l'expérience* est donc ce qui donne à toutes nos connaissances *à priori* une réalité objective. Or, l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse quant aux concepts de l'objet des phénomènes en général, synthèse sans laquelle il n'y aurait absolument pas de connaissance, mais un assemblage de perceptions qui n'auraient entre elles aucune liaison suivant des règles d'une conscience

universellement conjointe (possible), et qui, par conséquent, ne se prêterait point à l'unité transcendentale nécessaire de l'aperception. L'expérience a donc pour fondement les principes de sa forme *à priori*, je veux dire les règles générales de l'unité dans la synthèse des phénomènes, dont la réalité objective et la possibilité même peuvent toujours être démontrées dans l'expérience comme des conditions nécessaires. Mais, hors de ce rapport, les propositions synthétiques *à priori* sont absolument impossibles, puisqu'elles n'ont aucun troisième terme, aucun objet dans lequel l'unité synthétique puisse exposer la réalité objective de ses concepts.

C'est pourquoi, bien que nous connaissions plusieurs choses *à priori* dans les jugemens synthétiques relativement à l'espace en général ou relativement aux figures que l'imagination productive décrit dans l'espace, tellement que nous n'ayons réellement besoin d'aucune expérience pour cela; cependant cette connaissance ne serait qu'une pure chimère si l'espace ne devait être pris comme condition des phénomènes, qui sont la matière de la connaissance extérieure. D'où il suit que les jugemens synthétiques purs se rapportent, quoique d'une manière médiate seulement, à l'expérience possible, ou plutôt à sa possibilité même, et fondent uniquement là-dessus la validité objective de leur synthèse.

Puis donc que l'expérience, comme synthèse empirique dans sa possibilité, est la seule manière de connaître qui donne de la réalité à toute autre synthèse, cette réalité, comme connaissance *à priori*, n'a donc de vérité (accord avec l'objet) qu'autant qu'elle ne contient rien que ce qui est indispensable à l'unité synthétique de l'expérience en général.

Par conséquent, le premier principe de tous les jugemens synthétiques est que : tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique de la diversité de l'intuition dans une expérience possible.

De cette manière les jugemens synthétiques *à priori* sont possibles lorsque nous rapportons les conditions formelles de l'intuition *à priori*, la synthèse de l'imagination et son unité nécessaire dans une aperception transcendentale, à une connaissance expérimentale possible en général, et que nous disons : les conditions de la *possibilité* de *l'expérience* en général sont en même temps des conditions de la *possibilité des objets de l'expérience*, et par cette raison ont une valeur objective dans un jugement synthétique *à priori*.

SYSTÈME

DES PRINCIPES DE L'ENTENDEMENT PUR.

SECTION III.

Exposition systématique de tous les principes synthétiques de l'entendement pur.

Partout où il y a lieu à des principes, c'est l'effet du seul entendement, qui est non-seulement la faculté des règles par rapport à ce qui arrive, mais encore la source des principes, suivant laquelle tout (ce qui peut se présenter à nous seulement comme objet) est nécessairement soumis à des règles, parce que sans elles jamais une connaissance d'un objet correspondant aux phénomènes ne conviendrait à ces phénomènes. Les lois mêmes de la nature, quand elles sont considérées comme principes de l'usage empirique de l'entendement, emportent en même temps une expression de nécessité, par conséquent au moins la présomption d'une détermination d'après des principes qui valent en soi *à priori* et avant toute expérience. Mais toutes les lois de la nature, sans distinction, sont soumises à des principes supérieurs de l'entendement, quoiqu'ils ne les appliquent qu'à des cas particuliers du phénomène. Par conséquent ces principes seuls donnent le concept qui comprend la condition et

comme l'expossant d'une régle générale ; mais l'expérience donne le cas soumis à la règle.

Mais il n'y a pas à craindre à ce sujet que les principes purement empiriques soient considérés comme principes de l'entendement pur, ou réciproquement ; car la nécessité des concepts, qui distingue les principes intellectuels, et dont le défaut dans toute proposition empirique, si générale qu'elle puisse être, est facilement remarqué, peut toujours prévenir la confusion. Mais il y a des principes purs *à priori* que je ne puis néanmoins attribuer à l'entendement pur, parce qu'ils ne dérivent pas de concepts purs, mais d'intuitions pures (quoique par l'intervention de l'entendement) ; tandis que l'entendement est la faculté des concepts. Les mathématiques ont des principes de ce genre ; mais leur application à l'expérience, par conséquent leur valeur objective, et même la possibilité d'une telle connaissance synthétique *à priori* (sa déduction), reposent cependant toujours sur l'entendement pur.

C'est pour cette raison que je ne compterai pas dans mes principes ceux des mathématiques, mais bien ceux sur lesquels se fonde leur possibilité et leur valeur objective *à priori*, et qui, par conséquent, doivent être regardées comme fondemens de ces principes, allant des *concepts* à l'intuition, et non de *l'intuition* aux concepts.

Dans l'application des concepts purs de l'enten-

dement à l'expérience possible, l'usage de leur synthèse est ou *mathématique*, ou *dynamique*, car ils concernent en partie *l'intuition*, en partie *l'existence* d'un phénomène en général. Mais les conditions *à priori* de l'intuition sont tout-à-fait nécessaires par rapport à une expérience possible; celles de l'existence des objets soumis à une intuition empirique possible ne sont que contingentes considérées en elles-mêmes. Les principes de l'usage mathématique sont absolument nécessaires, c'est-à-dire qu'ils prononcent apodictiquement. Les principes de l'usage dynamique emportent aussi, à la vérité, le caractère d'une nécessité *à priori*, mais seulement sous la condition d'une pensée empirique dans une expérience, par conséquent d'une manière médiate et indirecte seulement. Ils ne contiennent donc pas cette évidence immédiate, propre aux principes mathématiques, sans préjudice cependant de leur certitude par rapport à l'expérience en général. Toutefois, ceci sera plus sensible à la fin de ce traité des principes.

La table des catégories nous donne le plan de la table des principes, qui ne sont autre chose que les règles de l'usage objectif des catégories. Tous les principes de l'entendement pur sont donc :

1. — AXIOMES

de l'intuition.

2. — ANTICIPATIONS *de la perception.*

3. — ANALOGIES *de l'expérience.*

4. — POSTULATS *de la pensée empirique en général.*

J'ai choisi ces dénominations à dessein pour faire ressortir les différences par rapport à l'évidence et à l'usage de ces principes. Mais on verra bientôt, quant à ce qui regarde et l'évidence et la détermination *à priori* des phénomènes suivant les catégories de *quantité* et de *qualité* (pour ne faire attention qu'à la forme de ces derniers), que les principes de ces deux catégories diffèrent considérablement de ceux des deux autres, en ce que les premiers sont susceptibles d'une certitude intuitive, et les seconds d'une certitude purement discursive, quoique les uns et les autres soient parfaitement certains. Par cette raison j'appelle les premiers principes *mathématiques*, et ceux-ci principes *dynamiques* (1). Mais

(1) *Toute union* (conjunctio) est ou *composition* (compositio) ou *connexion* (nexus). La première est la synthèse de la diversité dont les élémens ne s'appartiennent pas *nécessairement les uns aux autres;* comme, v. g., les deux triangles résultant d'un carré partagé par la diagonale ne s'appartiennent pas nécessairement l'un à l'autre; à cette sorte de synthèse appartient celle de l'homogénéité dans tout ce qui peut être considéré *mathématiquement* (laquelle synthèse peut être distinguée de nouveau en synthèse d'*agrégation* et en synthèse de *coalition*, dont la première

on remarquera que je considère aussi peu les principes des Mathématiques dans l'un de ces cas, que les principes de la Dynamique générale (Physique) dans l'autre, mais seulement les principes de l'entendement pur par rapport au sens intime (sans distinction des représentations données en lui), car ils en reçoivent tous indistinctement leur possibilité. Je les appelle donc ainsi plutôt en considération de leur application que de leur contenu, et j'aborde leur examen dans l'ordre même où ils sont présentés dans la table.

I.

AXIOMES DE L'INTUITION.

Leur principe est que : *tous les phénomènes consistent dans des quantités extensives.*

PREUVE.

Tous les phénomènes comprennent, quant à la

concerne les quantités *extensives*, la seconde les quantités *intensives*). Mais la seconde union ou la *connexion* (nexus) est la synthèse de la diversité, en tant que les objets divers appartiennent *nécessairement les uns aux autres*, comme l'accident à la substance ou l'effet à la cause ; par conséquent aussi comme l'*hétérogène* est représenté uni *à priori*. Cette union s'appelle *dynamique* parce qu'elle n'est pas arbitraire, et parce qu'elle concerne l'union de l'*existence* de la diversité. Elle peut se subdiviser encore en synthèse *physique* des phénomènes entre eux, et en synthèse *métaphysique* ou union de ces phénomènes dans la faculté de connaître *à priori*.

forme, une intuition dans l'espace et le temps qui leur sert de fondement. Ils ne peuvent donc être appréhendés, c'est-à-dire reçus dans la conscience empirique, que par la synthèse de la diversité (synthèse par laquelle les représentations d'un espace et d'un temps déterminés sont données), c'est-à-dire par la composition de l'homogène et par la conscience de l'unité synthétique de cette diversité (homogène). Or, la conscience de la diversité homogène dans l'intuition en général, en tant que la représentation d'un objet n'est possible que par-là, consiste dans le concept d'une *quantité (quanti)*. Par conséquent la perception, même d'un objet comme phénomène, n'est possible que par la même unité synthétique de la diversité de l'intuition sensible donnée, par laquelle l'unité de la composition de l'homogène divers est pensée dans le concept d'une *quantité*, c'est-à-dire que les phénomènes sont tous des quantités, et même des *quantités extensives*, parce qu'ils doivent être représentés comme phénomènes dans l'espace et le temps par la même synthèse en vertu de laquelle l'espace et le temps sont en général déterminés.

J'appelle quantité extensive celle dans laquelle la représentation des parties rend possible celle du tout (et par conséquent la précède nécessairement). Je ne puis me représenter une ligne, si petite qu'elle soit, sans la tirer par la pensée, c'est-à-dire sans

en produire successivement toutes les parties d'un point à un autre, et sans par-là rendre enfin sensible cette intuition. Il en est de même de toutes les parties du temps, même de la plus petite. Je n'y pense que par la progression successive d'un instant à un autre, d'où résulte enfin, au moyen de toutes les parties du temps et de leur addition, une quantité de temps déterminée. Puisque la simple intuition dans tous les phénomènes est ou l'espace ou le temps, tout phénomème est, comme intuition, une quantité extensive, par la raison qu'il ne peut être connu dans l'appréhension que par la synthèse successive de partie à partie. Tous les phénomènes sont donc perçus d'abord comme agrégats (multitude de parties données primitivement), ce qui n'arrive pas toujours dans toute espèce de quantité, mais seulement pour celles qui nous sont représentées et qui sont appréhendées par nous *extensivement* comme telles.

Sur cette synthèse successive de l'imagination *productive* dans la création des figures se fondent les mathématiques de l'étendue (la géométrie) avec leurs axiomes, qui expriment les conditions de l'intuition sensible *à priori,* sous lesquelles seules le schême d'un concept pur d'une intuition extérieure est possible, par exemple : entre deux points il n'y a qu'une seule ligne droite possible ; deux lignes droites ne renferment aucun espace. Ce sont-là des

axiomes qui ne concernent proprement que les grandeurs (*quanta*), comme telles.

Quant à ce qui regarde la quantité (*quantitas*), c'est-à-dire la réponse à la question : qu'elle est la grandeur d'une chose, il faut remarquer que sous ce rapport il n'y a proprement aucun axiome; ce qui n'empêche pas que plusieurs de ces sortes de propositions ne soient synthétiquement et immédiatement certaines (*indemonstrabilia*) : car, que le pair ajouté au pair ou retranché du pair donne le pair, ce sont là des propositions analytiques, puisque je suis immédiatement certain de l'identité de la production d'une quantité avec une autre, au lieu que les axiomes doivent être des principes synthétiques *à priori*. Au contraire, les propositions évidentes exprimant les rapports numériques, telles que les propositions géométriques, sont à la vérité absolument synthétiques, mais non générales, et ne peuvent, précisément pour cette raison, s'appeler axiomes, mais seulement formules numériques. Que 7+5=12, il n'y a rien là d'analytique. Car je ne pense 12 ni dans la représentation de 7, ni dans la représentation de 5, ni dans la représentation de ces deux nombres (il ne s'agit pas ici de savoir si 12 doit être pensé dans l'*addition* de ces deux nombres; car dans la proposition analytique il est seulement question de savoir si je pense réellement l'attribut dans la représentation du sujet). Quoique

cette proposition soit synthétique, elle n'est cependant qu'une proposition singulière. En tant que la synthèse de l'homogène (des unités) est la seule chose que l'on considère ici, elle ne peut avoir lieu que d'une seule manière, quoique l'usage de ces nombres soit ensuite général. Quand je dis : un triangle peut être construit avec trois lignes, dont deux prises ensemble sont plus grandes que la troisième, il n'y a ici qu'une pure fonction de l'imagination productive qui peut tracer des lignes plus grandes ou plus petites, et même construire des angles à volonté. Au contraire, le nombre 7 n'est possible que d'une seule manière; il en est de même du nombre 12 qui se forme par la synthèse de 7 et de 5. De telles propositions ne doivent donc point être nommées axiomes (car autrement il y en aurait une infinité), mais formules de nombres.

Ce principe transcendental des mathématiques des phénomènes agrandit beaucoup notre connaissance *à priori*, car seul il rend les mathématiques pures applicables dans toute leur précision aux objets de l'expérience; ce qui ne serait pas évident de soi sans ce principe, mais qui a même occasioné plusieurs contradictions. Des phénomènes ne sont rien en eux-mêmes. L'intuition empirique n'est possible que par l'intuition pure (de l'espace et du temps); par conséquent, ce que les géomètres disent de celle-ci vaut aussi, sans contredit, à l'égard de la première.

L'on ne peut prétexter que les objets des sens ne doivent pas se conformer aux lois de la construction dans l'espace (v. g. à l'infinie divisibilité des lignes ou des angles); car on contesterait par-là en même temps toute valeur objective et à l'espace et à toutes les mathématiques, et l'on ne saurait plus pourquoi ni jusqu'à quel point ces dernières sont applicables aux phénomènes. La synthèse des espaces et des temps, comme formes essentielles de toute intuition, est ce qui rend en même temps possibles l'appréhension du phénomène, par conséquent toute expérience extérieure, et par suite aussi, toute connaissance expérimentale des objets; et ce que prouvent les mathématiques dans leur application pure à cette synthèse sera également valable par rapport à l'expérience. Toutes les objections qu'on fait là-contre ne sont que des chicanes d'une raison mal éclairée, qui pense à tort affranchir les objets des sens de la loi formelle de notre sensibilité, et les représente comme objets en soi donnés à l'entendement, quoiqu'ils ne soient que de purs phénomènes. S'il en était ainsi, rien sans doute n'en pourrait être connu synthétiquement *à priori*, et par conséquent par des concepts purs d'espace, et la science qui les détermine, la géométrie en un mot, serait elle-même impossible.

II.

ANTICIPATIONS DE LA PERCEPTION.

Leur principe est que : *Dans tous les phénomènes, la réalité, objet de la sensation, a une quantité intensive, c'est-à-dire un certain degré.*

PREUVE.

La perception est la conscience empirique, c'est-à-dire celle qui est accompagnée de la sensation. Des phénomènes comme objets de la perception ne sont pas des intuitions pures (simplement formelles), comme l'espace et le temps (qui ne peuvent point être observés en eux-mêmes). Ils contiennent donc, outre l'intuition, la matière d'un objet en général (par quoi ce qui existe dans l'espace ou le temps est représenté), c'est-à-dire le réel de la sensation, comme représentation purement subjective qui seule nous donne conscience de l'affection du sujet, et que nous rapportons toujours à un objet quelconque. Or, il peut y avoir une espèce de conversion graduée de la conscience empirique en conscience pure, dans laquelle le réel de la première disparaît entièrement et laisse une conscience purement formelle *à priori* de la diversité dans l'espace et le temps; par conséquent aussi une synthèse de la production de l'intensité d'une sensation peut varier depuis son origine, depuis l'intuition pure = 0, jusqu'à une

intensité arbitraire quelconque. Et, comme la sensation en soi n'est point une représentation objective, et qu'en elle il n'y a ni intuition de l'espace, ni intuition du temps, elle n'a aucune quantité extensive, à la vérité, mais cependant elle a une certaine quantité (ce qui a lieu, il est vrai, au moyen de son appréhension, dans laquelle la conscience empirique peut grandir dans un certain temps de rien$=0$ jusqu'à un degré déterminé), par conséquent une *quantité intensive* correspondant à tous les objets de la perception, en tant que celle-ci contient une sensation, c'est-à-dire un degré d'influence sur les sens.

On peut appeler anticipation toute connaissance par laquelle je puis connaître et déterminer *à priori* ce qui appartient à la connaissance empirique; c'est sans doute la signification que donnait Epicure au mot *prolépsis*. Mais, comme il y a quelque chose dans les phénomènes qui n'est jamais connu *à priori*, et qui par conséquent constitue aussi la différence propre de l'empirisme et de la connaissance *à priori*, je veux dire la sensation (comme matière de la perception), la sensation est donc proprement ce qui ne peut être anticipé. Au contraire, nous pourrons appeler les déterminations pures dans l'espace et le temps, tant par rapport à la figure qu'à la quantité, anticipations des phénomènes, parce qu'elles représentent *à priori* ce qui peut toujours être donné *à posteriori* dans l'expérience. Mais, supposé qu'il se

trouve pourtant quelque chose susceptible d'être connu *à priori* dans une sensation, comme sensation en général (sans qu'une sensation particulière soit donnée), cela pourrait être appelé anticipation dans un sens extraordinaire. Je dis extraordinaire, parce qu'il paraît surprenant d'anticiper sur l'expérience en cela même qui constitue sa matière, et qu'on ne peut tirer que d'elle. Et c'est cependant ce qui a lieu ici.

L'appréhension ne remplit, avec la sensation seule, qu'un instant (si l'on n'a pas égard à la succession d'un grand nombre de sensations). Comme il y a dans le phénomène quelque chose dont l'appréhension n'est point une synthèse successive qui aille des parties à la représentation totale, cette appréhension par conséquent manque de quantité extensive ; l'absence de la sensation dans le même point de temps le représentera comme vide et nul, comme = 0. Ce qui, dans l'intuition empirique, correspond à la sensation, est donc réalité (*realitas phœnomenon*) ; ce qui répond à l'absence ou défaut de la sensation, c'est la négation = zéro. Mais toute sensation est susceptible de plus ou de moins, tellement qu'elle peut décroître et disparaître insensiblement. De-là, entre la réalité phénoménale et la négation une suite continue de beaucoup de sensations intermédiaires possibles dont la différence des unes aux autres est toujours moindre que la différence entre

une sensation donnée et zéro, ou la parfaite négation. C'est-à-dire que le réel dans le phénomène a toujours une quantité, mais qui ne se trouve pas dans l'appréhension, puisque celle-ci s'opère en un clin-d'œil par le moyen de la seule sensation, et non par la synthèse successive de beaucoup de sensations, et par conséquent ne va pas des parties au tout ; il a donc une quantité, mais pas extensive.

Or, j'appelle cette quantité, qui est appréhendée seulement comme unité, et dans laquelle la multiplicité ne peut être représentée que par approximation à la négation = 0, *quantité intensive*. La réalité dans le phénomène a donc une quantité intensive, c'est-à-dire un degré. Quand on considère cette réalité comme *cause* (soit de la sensation ou d'une autre réalité dans le phénomène, v. g., d'un changement), on l'appelle moment, v. g., le moment de la pesanteur ; mais, à la vérité, pour indiquer que le degré désigne seulement une quantité dont l'appréhension n'est point successive, mais instantanée. Je ne fais qu'effleurer cette matière en passant, car je n'ai pas encore à m'occuper de la causalité.

Ainsi toute sensation, par conséquent toute réalité dans le phénomène, si petite qu'elle soit, a un degré, c'est-à-dire une quantité intensive, qui peut cependant toujours être diminuée ; et entre la réalité et la négation il y a un enchaînement continu de réalités possibles et de petites perceptions possibles.

Une couleur quelconque, v. g., le rouge, a un degré qui, si petit qu'il puisse être, n'est jamais le plus petit possible; il en est de même de la chaleur, du moment de la pesanteur, etc., partout où il y a lieu.

La propriété des quantités qui fait qu'aucune de leurs parties n'est en elles la plus petite possible (aucune partie simple) est ce qu'on appèlle leur *continuité*. L'espace et le temps sont des *quantités continues* (quanta continua), parce qu'aucune de leurs parties ne peut être donnée sans être renfermée dans des limites (des points et des instans), de telle sorte par conséquént que cette partie même n'est encore qu'un espace et qu'un temps. L'espace ne se compose donc que d'espaces, le temps que de temps. Les points et les instans sont seulement des bornes, c'est-à-dire simplement les endroits de leur circonscription; mais ces endroits supposent toujours des intuitions qui doivent se limiter ou se déterminer, et ni l'espace ni le temps ne peuvent être conçus composés de simples parties qu'on supposerait déjà données avant l'espace ou le temps. Les quantités de cette nature peuvent être appelées *fluentes* ou *labiles*, parce que la synthèse (de l'imagination productive) les produit par une progression dans le temps, dont la continuité peut être rendue par le mot *fluxion*.

Tous les phénomènes en général sont donc des quantités continues, tant par leur intuition que par leur seule perception (sensation et par conséquent

réalité). Dans le premier cas, ce sont des quantités extensives; dans le second, des quantités intensives. Lorsque la synthèse de la diversité des phénomènes est interrompue, cette diversité n'est alors qu'un agrégat d'un certain nombre de phénomènes, et non proprement un phénomène, comme un certain *quantum*, qui n'est point produit par la simple continuation de la synthèse *productive* d'une certaine espèce, mais par la répétition d'une synthèse toujours interrompue. Quand je dis que 13 thalers ou écus font une quantité d'argent, je ne veux faire entendre autre chose par-là, si non que je comprends sous cette dénomination la valeur d'un marc d'argent fin; ce marc d'argent est certainement une quantité continue dans laquelle il n'y a aucune partie qui soit la plus petite possible, mais dont chaque partie pourrait former une pièce de monnaie qui contiendrait toujours la matière pour de plus petites parties. Mais si par la dénomination de 13 thalers j'entends comme autant de pièces rondes (quel qu'en soit le prix), c'est improprement que j'appelle cela une quantité (*quantum*) de thalers; il faut l'appeler un agrégat, c'est-à-dire un nombre de pièces d'argent. Et, comme dans tout nombre une unité quelconque doit servir de principe, le phénomène, comme unité, est un *quantum*, et, comme tel, toujours un *continu*.

Or, si tous les phénomènes considérés, soit extensivement, soit intensivement, sont des quantités

continues, il s'ensuit que la proposition : tout changement (passage d'une chose d'un état à un autre) est continu, pourrait être ici facilement prouvée avec une évidence mathématique, pourvu que la causalité ne place pas un changement en général tout à fait hors des bornes d'une philosophie transcendentale, et ne suppose des principes empiriques. Car, qu'une cause qui change l'état des choses, c'est-à-dire qui les détermine en sens contraire d'un certain état donné, soit possible, c'est ce dont l'entendement ne nous donne aucune connaissance *à priori*, non-seulement parce qu'il n'en voit pas la possibilité (car cette vue nous manque dans un grand nombre de connaissances *à priori*), mais encore parce que la mutabilité n'atteint que certaines déterminations des phénomènes que l'expérience seule peut enseigner, puisque leur cause est cachée dans l'immuable. Mais comme nous n'avons rien ici dont nous puissions nous servir, excepté les concepts fondamentaux purs de toute expérience possible, qui ne doivent rien contenir d'empirique, nous ne pouvons, sans altérer l'unité du systéme, anticiper sur la physique générale fondée sur des principes d'expérience certains.

Nous ne manquons cependant pas d'argumens qui établissent la grande influence de notre principe sur l'anticipation des perceptions, et même sur l'action de suppléer à leur défaut de manière à prévenir les fausses conséquences qui pourraient en résulter.

Si toute réalité dans la perception a un degré, entre ce degré et la négation se trouve une série infinie de degrés ; et, quoique chaque sens doive avoir un degré déterminé de réceptivité pour la sensation, aucune perception, par conséquent aucune expérience possible non plus, ne démontre une absence totale de toute réalité dans le phénomène, soit médiatement, soit immédiatement (quel que soit le détour par lequel on arriverait à cette conclusion) ; c'est-à-dire qu'il ne pourra jamais être tiré de l'expérience une preuve de la vacuité de l'espace ou du temps, car le manque total de réalité dans l'intuition sensible ne peut d'abord être lui-même perçu ; en second lieu, il ne peut se déduire d'aucun phénomène singulier, ni de la différence de son degré de réalité, et ne doit jamais être pris pour l'explication de cette différence. — Car, quoique l'entière intuition d'un espace ou d'un temps déterminé soit tout à fait réelle, c'est-à-dire qu'aucune partie n'en soit vide, cependant, comme chaque réalité a son degré qui peut décroître suivant une infinité de degrés jusqu'à zéro (jusqu'au vide), la quantité extensive des phénomènes n'en restant pas moins la même d'ailleurs, il faut bien qu'il y ait une infinité de degrés différens qui remplissent l'espace et le temps, et que dans les divers phénomènes il puisse y avoir une quantité intensive plus ou moins grande, bien que la quantité extensive des phénomènes soit la même.

Nous en donnerons un exemple. Presque tous les physiciens, en remarquant la grande différence d'une quantité de matières de diverse nature sous un volume égal (soit par rapport au moment de la pesanteur, soit par rapport au moment de la résistance à une autre matière en mouvement), concluent d'une seule voix que ce volume (quantité extensive du phénomène) doit contenir du vide dans toutes les sortes de matières, quoique dans des proportions différentes. Mais qui penserait jamais que ces scrutateurs de la nature, la plupart mathématiciens et mécaniciens, fondent leur conclusion sur une simple hypothèse métaphysique, sorte d'hypothèses qu'ils se montrent si jaloux d'éviter? Et cependant ils prétendent que le *réel* dans l'espace (que je ne puis appeler ici ni impénétrabilité, ni pesanteur, puisque ce sont là des concepts empiriques) est *partout identique*, et qu'il ne peut être discerné que par la quantité *extensive*, c'est-à-dire par la multiplicité. A cette supposition, qui ne peut avoir aucun fondement dans l'expérience, et qui par conséquent n'est que métaphysique, j'oppose une démonstration transcendentale qui, à la vérité, ne doit pas expliquer la différence qui se trouve dans les espaces étendus solides, mais qui cependant fait disparaître la prétendue nécessité de la supposition de ne pouvoir expliquer la différence en question qu'en admettant des espaces vides, et

qui a du moins l'avantage de donner à l'entendement la liberté de concevoir d'une autre manière cette différence entre les corps, si toutefois l'explication physique exigeait ici une hypothèse. Car nous voyons que, quoique des espaces égaux puissent être parfaitement remplis par des matières différentes, de telle sorte qu'il n'y ait dans chacun d'eux aucun point où la matière ne soit pas présente, tout réel de même quantité a néanmoins un certain degré (de résistance ou de pesanteur) qui, sans que la quantité extensive ou la multiplicité diminue, peut être de plus en plus petit à l'infini, avant que cette quantité soit réduite au vide et à zéro. Ainsi, une expansion qui remplit un espace, v. g., le calorique ou toute autre réalité (dans le phénomène), sans que la moindre partie de cet espace reste vide, peut décroître par degré à l'infini, et remplir néanmoins cet espace par des degrés moindres, et dans un autre phénomène par des degrés plus grands. Mon but n'est point ici d'affirmer que telle soit en effet la raison de la différence des corps, quant à leur pesanteur spécifique, mais seulement de faire voir, par un principe de l'entendement pur, que la nature de nos perceptions rend une telle explication plausible, et que l'on prend faussement le réel du phénomène comme égal quant au degré, et différent quant à son agrégation et sa quantité extensive seulement,

et que c'est à tort qu'on l'affirme *à priori* par un principe de l'entendement.

Cette anticipation de la perception a néanmoins quelque chose qui choque toujours un scrutateur devenu d'autant plus circonspect qu'il est plus accoutumé à l'anticipation transcendentale ; en sorte qu'il ne peut manquer d'être porté à réfléchir sur la question de savoir comment l'entendement peut anticiper une proposition synthétique, telle que celle du degré de toute réalité dans les phénomènes, et par conséquent celle de la possibilité de la distinction intrinsèque de la sensation elle-même, en faisant abstraction de sa qualité empirique. C'est donc une question qui mérite d'être résolue, que celle de savoir : comment l'entendement peut ici prononcer synthétiquement *à priori* sur les phénomènes, et les anticiper jusque dans ce qui est proprement et purement empirique, dans ce qui touche à la sensation ?

La *qualité* de la sensation est toujours purement empirique, et ne peut être représentée *à priori* (v. g., des couleurs, des saveurs, etc.). Mais le réel qui correspond aux sensations en général, en opposition avec la négation = 0, représente seulement quelque chose dont le concept contient en soi une existence, et ne signifie que la synthèse dans une conscience empirique en général ; car la conscience empirique peut s'élever dans le sens intime

depuis zéro jusqu'à un degré supérieur quelconque; de sorte que la même quantité extensive de l'intuition (comme une surface éclairée) excite une sensation aussi grande que plusieurs autres (surfaces moins éclairées) prises ensemble. On peut donc faire complétement abstraction de la quantité extensive du phénomène, et se représenter néanmoins dans la seule sensation, à un certain moment, une synthèse d'augmentation uniforme depuis zéro jusqu'à la conscience empirique donnée. Toutes les sensations sont donc, comme telles, données seulement *à posteriori;* mais la propriété qui les rend susceptibles de degrés peut être connue *à priori.* Il est donc à remarquer que nous ne pouvons connaître *à priori* dans une quantité en général qu'une seule qualité, savoir : la *continuité;* mais que dans toute qualité (dans le réel des phénomènes) nous n'en connaissons *à priori* que la quantité intensive, c'est-à-dire qu'ils ont un certain degré. Tout le reste est du domaine de l'expérience.

III.

ANALOGIES DE L'EXPÉRIENCE.

Leur principe est que : *l'expérience n'est possible que par la représentation de l'union nécessaire des perceptions.*

PREUVE.

L'expérience est une connaissance empirique,

c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions. Elle est donc une synthèse de perceptions, qui n'est point elle-même contenue dans les perceptions, mais qui renferme l'unité synthétique de leur diversité dans une conscience; unité qui constitue l'essentiel de la connaissance des *objets* de la sensibilité, c'est-à-dire de l'expérience (et non de l'intuition ou de la sensation seulement). Or, les perceptions ne se rapportent que fortuitement les unes aux autres dans l'expérience, de sorte qu'aucune nécessité de leur union ne résulte ni ne peut résulter des perceptions elles-mêmes, parce que l'appréhension n'est qu'une composition de la diversité de l'intuition empirique, et qu'aucune représentation de la nécessité de l'union des phénomènes formant cette composition ne se trouve en eux dans l'espace et le temps. Mais, comme l'expérience est une connaissance des objets au moyen des perceptions, et que par conséquent le rapport dans l'existence du divers doit être représenté dans l'expérience, non comme ce divers composé dans le temps, mais comme il est objectivement dans le temps; et comme le temps lui-même ne peut point être perçu, il s'ensuit que la détermination de l'existence des objets dans le temps ne peut avoir lieu que par leur union dans le temps en général, et conséquemment par la seule synthèse des concepts ayant vertu d'unir *à priori*.

Or, comme ces concepts emportent toujours en même temps la nécessité, il suit que l'expérience n'est possible que par la représentation de l'union nécessaire des perceptions.

Les trois modes du temps sont : la *perpétuité*, la *succession* et la *simultanéité*. De-là, trois lois de tous les rapports de temps dans les phénomènes, au moyen desquelles l'existence de toute chose peut être déterminée par rapport à l'unité de tout temps, lois qui précèdent toute expérience et qui la rendent enfin possible.

Le principe général de ces trois analogies repose sur l'*unité* nécessaire de l'aperception, par rapport à toute conscience empirique possible (de la perception) *dans chaque temps;* par conséquent, comme cette unité est un fondement *à priori*, le principe en question repose sur l'unité synthétique *à priori* de tous les phénomènes suivant leur rapport dans le temps. Car l'aperception originelle se rapporte au sens intime (à l'ensemble de toutes les représentations) et *à priori* à sa forme, c'est-à-dire au rapport de la conscience empirique diversifiée dans le temps. Or, dans l'aperception originelle, toute cette diversité doit être réunie suivant ses rapports de temps; car son unité transcendentale *à priori*, à laquelle est soumis tout ce qui doit faire partie de ma connaissance (c'est-à-dire de ma connaissance propre), et qui par conséquent peut

devenir un objet par rapport à moi, le veut ainsi. Cette *unité synthétique* dans le rapport chronologique de toutes les perceptions, unité qui *est déterminée à priori*, est donc la loi qui veut que toutes les déterminations empiriques du temps soient soumises aux lois de la détermination générale du temps, et que les analogies de l'expérience, dont nous devons parler ici, y soient elles-mêmes soumises.

Ces principes ont cela de particulier, qu'ils ne s'occupent pas des phénomènes, ni de la synthèse de leur intuition empirique, mais seulement de leur *existence* et de leur *rapport* entre eux relativement à cette existence. Or, la manière dont quelque chose est appréhendé dans le phénomène peut être tellement déterminée *à priori*, que la loi de la synthèse peut donner en même temps cette intuition *à priori*, dans tout exemple empirique actuel, c'est-à-dire l'en tirer. Mais l'existence des phénomènes ne peut être connue *à priori*, et, quoique nous puissions arriver de cette manière à conclure une certaine existence, nous ne la connaissons cependant pas déterminément, c'est-à-dire que nous ne pouvons anticiper ce qui en distingue l'intuition empirique de celle de tous les autres phénomènes.

Les deux principes précédens, que j'ai appelés mathématiques par la considération qu'ils autorisent à appliquer les mathématiques à l'expérience, ont pour objet les phénomènes quant à leur simple

possibilité, et enseignent comment ces phénomènes pourraient être engendrés suivant les règles d'une synthèse mathématique, tant quant à leur intuition que par rapport à la réalité de leur perception. C'est pourquoi les quantités numériques, et avec elles, par conséquent, la détermination du phénomène comme quantité, peuvent être appliquées sous ces deux points de vue. Ainsi, par exemple, nous pourrions construire et donner déterminément *à priori* le degré de la sensation de la lumière solaire en ajoutant environ deux cent mille fois à elle-même celle de la lune. Nous pouvons donc appeler ces premiers principes *constitutifs*.

Il en est tout différemment des principes qui doivent soumettre l'existence des phénomènes à des règles *à priori*. Car, comme elle ne peut se construire, il en résulte que ces principes n'atteignent que le rapport de l'existence et ne peuvent être que des principes *régulateurs*. Il ne faut par conséquent chercher ici ni axiomes, ni anticipations; mais il s'agit de savoir si, lorsqu'une perception nous est donnée dans un rapport de temps relativement à une autre perception (quoiqu'indéterminée), nous ne pouvons dire *à priori quelle est l'autre* perception, *quelle en est* la *quantité*, mais seulement comment elle est nécessairement liée, quant à l'existence, à la première dans ce *mode* de temps. En philosophie, les analogies ont une si-

gnification bien différente de celle qu'elles ont en mathématiques. Dans cette dernière science, ce sont des formules qui énoncent l'égalité de deux rapports de quantité, et toujours *constitutivement*, de telle sorte que, si deux membres de la proportion sont donnés, le troisième peut aussi être donné ou construit à l'aide de ces formules. Mais, en philosophie, l'analogie n'est pas l'égalité de deux rapports de *quantité*, mais de deux rapports de *qualité*, rapports dans lesquels je puis seulement, à l'aide de trois membres donnés, connaître et déterminer *à priori* le rapport à un quatrième, mais non *ce* quatrième *membre* lui-même; mais j'ai une règle pour le chercher dans l'expérience et un signe auquel on peut l'y reconnaître. L'analogie de l'expérience ne sera donc qu'une règle suivant laquelle l'unité de l'expérience (et non la perception elle-même comme intuition empirique en général) doit résulter de perceptions; elle vaudra donc à l'égard des objets (des phénomènes) comme principe, non pas *constitutif*, mais purement *régulateur*. Il en est de même des postulats de la pensée empirique en général; ils se rapportent en même temps et à la synthèse de la simple intuition (de la forme du phénomène), et à la synthèse de la perception (à sa matière), et à la synthèse de l'expérience (du rapport de ces perceptions). Ils valent donc comme principes régulateurs seulement, et se distinguent

des principes mathématiques (qui sont constitutifs), non pas, à la vérité, par la certitude qui est *à priori* dans les uns et dans les autres, mais cependant par l'espèce d'évidence, c'est-à-dire par la nature de leur intuition (par conséquent aussi par la nature de leur démonstration).

Mais ce que l'on a rappelé dans tous les principes synthétiques, et qui doit être remarqué ici plus particulièrement encore, c'est : 1° que ces analogies, comme principes, non de l'usage transcendental de l'entendement, mais simplement comme principes de son usage empirique, n'ont pas une valeur différente de la sienne, et par conséquent ne peuvent être démontrés que comme principes empiriques; 2° que par conséquent les phénomènes ne peuvent absolument pas être subsumés aux catégories, mais seulement à leurs schêmes. Car, si les objets auxquels ces principes doivent être rapportés étaient des choses en soi, il serait absolument impossible d'en connaître quelque chose synthétiquement *à priori*. Or, ils ne sont que des phénomènes dont la parfaite connaissance, à laquelle tous les principes *à priori* doivent cependant toujours aboutir, n'est que l'expérience possible : par conséquent ces principes ne peuvent avoir pour but que les simples conditions de l'unité de la connaissance empirique dans la synthèse des phénomènes. Mais cette synthèse n'est pensée que dans le seul schême du concept

intellectuel pur, dont la catégorie de l'unité, comme catégorie de l'unité d'une synthèse quelconque, contient la fonction, que ne restreint aucune condition sensible. Nous serons donc autorisés par ces principes à ne composer les phénomènes avec l'unité logique et générale des concepts que suivant une analogie, et par conséquent à nous servir de la catégorie dans le principe lui-même, à la vérité, sauf dans l'exécution (l'application aux phénomènes) à substituer le schême de la catégorie, comme clé de son usage, au principe ou à cette catégorie même, pour le faire servir de condition restrictive sous le nom d'une formule du schême.

PREMIÈRE ANALOGIE.

PRINCIPE DE LA PERMANENCE DES SUBSTANCES.

La substance est permanente dans toute vicissitude phénoménale, et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature.

PREUVE.

Tous les phénomènes sont dans le temps, dans lequel seul peuvent être représentées la *simultanéité* et la *succession* comme dans leur substratum (ou forme permanente de l'intuition interne). Le temps, dans lequel tout changement phénoménal doit être pensé, reste donc et ne change point, parce qu'il est ce en quoi seulement l'existence successive et simultanée

peut être représentée comme en étant les déterminations. Or, le temps ne peut être perçu en lui-même. Il doit donc y avoir dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, un substratum qui représente le temps en général, et dans lequel toute succession ou simultanéité puisse être perçue dans l'appréhension au moyen du rapport des phénomènes à ce substratum. Mais le substratum de tout réel, c'est-à-dire de tout ce qui fait partie de l'existence des choses, est la *substance*, en laquelle tout ce qui appartient à l'existence ne peut être conçu que comme détermination. Par conséquent le permanent, au moyen duquel seul tous les rapports de temps des phénomènes peuvent être déterminés, est la substance dans le phénomène, c'est-à-dire le réel du phénomène, réel qui, comme substratum de tout changement, demeure toujours le même. Et, comme la substance ne peut changer dans son existence, son *quantum* dans la nature ne peut donc augmenter ni diminuer.

Notre *appréhension* de la diversité du phénomène est toujours successive, et par conséquent toujours changeante. Nous ne pouvons donc jamais déterminer par elle seule si cette diversité, comme objet de l'expérience, est simultanée ou successive; à moins qu'elle n'ait pour fondement quelque chose qui *est toujours*, c'est-à-dire quelque chose de *permanent* et de *constant*, à l'égard duquel tout chan-

gement et toute simultanéité ne sont que comme autant de manières (modes du temps) d'exister du permanent. Les rapports de temps ne sont donc possibles que dans le permanent (car la simultanéité et la succession sont les seuls rapports dans le temps), c'est-à-dire que le permanent est le *substratum* de la représentation empirique du temps lui-même, dans lequel seul toute détermination de temps est possible. La permanence exprime en général le temps, comme le corrélatif constant de toute existence des phénomènes, de tout changement et de toute coexistence; car le changement ne concerne pas le temps lui-même, mais seulement les phénomènes dans le temps (de même que la simultanéité n'est point un mode du temps lui-même qui ne contient aucune partie simultanément à une autre, toutes les parties en étant successives). Si l'on attribuait une succession au temps lui-même, il faudrait alors concevoir encore un autre temps dans lequel cette succession fût possible. Par le permanent seul, l'existence reçoit dans les différentes parties de la série successive du temps une *quantité* qu'on appelle *durée*. Car, dans la simple succession, l'existence finit et recommence sans cesse, n'ayant jamais la moindre quantité. Il n'y a donc aucun rapport de temps sans le permanent. Or, le temps ne pouvant être perçu en lui-même, ce permanent dans les phénomènes est donc le substratum de toute détermination de temps, par

conséquent aussi la condition de la possibilité de toute unité synthétique des perceptions, c'est-à-dire de l'expérience. Et toute existence, tout changement de ce permanent dans le temps ne peut être considéré que comme un mode de ce qui demeure et continue. Le permanent est donc dans tous les phénomènes l'objet même, c'est-à-dire la substance (*phænomenon*); mais tout ce qui change ou peut changer n'appartient qu'à la manière dont cette substance existe, et par conséquent à ses déterminations.

Je trouve que, dans tous les temps, non-seulement le philosophe, mais le vulgaire même, a supposé cette permanence comme un substratum de tout changement, et même qu'il le supposera toujours comme indubitable. Il y a cependant cette différence, que le philosophe s'exprime d'une manière un peu plus précise sur ce sujet quand il dit : dans tous les changemens qui arrivent en ce monde, la *substance* reste, l'*accident* seul change. Mais nulle part je ne trouve la moindre tentative pour démontrer cette proposition synthétique, qui ne se trouve même que rarement en tête des ouvrages qui traitent des lois pures de la nature, valant universellement *à priori*, quoique ce soit là sa place. En effet, la proposition : que la substance est permanente, est toute logique. Car cette permanence seule est la raison pour laquelle nous appliquons la catégorie de substance au phénomène, et l'on aurait dû prouver que dans tous

les phénomènes il y a quelque chose de permanent dans lequel le muable n'est que la détermination de son existence. Mais comme cette preuve ne peut être dogmatique, c'est-à-dire tirée de concepts, puisqu'elle a pour objet une proposition synthétique, et que jamais personne n'a pensé que de telles propositions ne valussent que par rapport à l'expérience possible et qu'elles ne pussent, par conséquent, être démontrées que par une déduction de la possibilité de l'expérience, il n'est pas étonnant que cette proposition synthétique, quoique servant de fondement à toute expérience (parce qu'on en a besoin dans la connaissance empirique), n'ait jamais été démontrée.

Un philosophe, à qui l'on demandait quel est le poids de la fumée, répondit : retranchez du poids du bois brûlé le poids de la cendre, et vous aurez celui de la fumée. Il supposait donc comme incontestable que la matière (substance) ne perd rien, même dans le feu, mais seulement que la forme éprouve un changement. De même la proposition : rien ne se fait de rien, n'était que la conséquence du principe de la permanence, ou plutôt de l'existence continuée du sujet propre dans les phénomènes. Car, si ce que l'on appelle substance, dans le phénomène, doit être le substratum propre de toute détermination de temps, il s'ensuit que toute existence, soit dans le temps passé, soit dans le temps

avenir, doit pouvoir être déterminée seulement et uniquement dans ce substratum. Nous ne pouvons donc donner à un phénomène le nom de substance que parce que nous lui supposons l'existence en tout temps, ce qui n'est pas convenablement exprimé par le mot permanence, qui semble plutôt se rapporter au temps à venir. Cependant, comme la nécessité interne de continuer est indissolublement liée à la nécessité d'avoir toujours été, l'expression peut rester. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, étaient deux propositions intimement liées entre elles dans l'esprit des anciens, et que l'on sépare quelquefois maintenant par un malentendu, parce que l'on se figure que l'on aperçoit les choses en elles-mêmes, et que la première de ces deux propositions est contraire à la dépendance où est le monde d'une cause suprême (même quant à sa substance); crainte sans fondement, puisqu'il n'est ici question que de phénomènes dans le champ de l'expérience, dont l'unité ne serait jamais possible si l'on voulait qu'il existât des choses nouvelles (quant à la substance). Car alors disparaîtrait ce qui peut seul représenter l'unité du temps, je veux dire l'identité du substratum, comme ce en quoi seul tout changement a une unité universelle. Cette permanence n'est cependant rien autre que la manière dont nous nous représentons l'existence des choses (dans le phénomène).

Les déterminations d'une substance, qui ne sont que des modes particuliers de son existence, s'appellent *accidens*. Elles sont toujours réelles, parce qu'elles concernent toujours l'existence de la substance (des négations ne sont que des déterminations qui expriment la non-existence de quelque chose dans la substance). Quand donc on attribue une existence particulière à ce réel dans la substance (v. g., au mouvement, comme à un accident de la matière), on appelle alors cette existence inhérence, à la différence de l'existence de la substance, qu'on nomme *subsistence*. Mais il résulte de-là plusieurs interprétations vicieuses, et l'on s'exprimerait avec plus de précision et de justesse si, par accident, l'on entendait seulement la manière dont l'existence d'une substance est positivement déterminée. Cependant, eu égard aux conditions de l'usage logique de notre entendement, il est inévitable de considérer isolément ce qui peut changer dans l'existence d'une substance, quand la substance reste; de l'isoler en quelque sorte et de le mettre en rapport avec le permanent propre, le radical; par conséquent, cette catégorie se retrouve précisément aussi sous le titre des rapports plutôt comme condition de ces rapports que comme contenant elle-même un rapport.

Sur cette permanence se fonde donc aussi la légitimité du concept de *changement*. La naissance

et la mort ne sont pas des changemens de ce qui naît ou de ce qui périt. Le changement est un mode d'existence qui succède à une autre manière d'être du même objet. Par conséquent tout ce qui change est *permanent*, son état seul *change*. Et comme ce changement ne se rapporte qu'aux déterminations qui peuvent finir ou commencer, l'on peut dire (quoique avec une apparence de paradoxe) que le permanent seul (la substance) est changé; que le muable n'éprouve aucun changement, mais seulement une *vicissitude*, puisque, parmi les déterminations, quand les unes cessent les autres commencent.

Le changement ne peut donc être perçu que dans des substances; et si le naître ou le mourir n'est pas une simple détermination du permanent, ils ne peuvent être l'objet d'aucune perception possible, parce que c'est précisément le permanent qui rend possible la représentation du passage d'un état à un autre, et du non-être à l'être; passage qui, conséquemment, ne peut être connu que d'une manière empirique comme mode variable de ce qui reste. A supposer que quelque chose commence d'être absolument, il est nécessaire qu'il ait été un instant où il n'était pas. Mais à quoi rattacherait-on cet instant, si ce n'est à ce qui était déjà? car un temps vide qui a précédé n'est l'objet d'aucune perception; mais si l'on rattache cette naissance aux

choses qui étaient auparavant et qui durent jusqu'à cette naissance, alors la dernière n'a été qu'une détermination de la première, comme du permanent. Il en est de même de la cessation d'être, car elle suppose la représentation empirique d'un temps où un phénomène n'est plus.

Les substances (dans le phénomène) sont les substratum de toutes les déterminations de temps. La naissance des unes et l'anéantissement des autres feraient disparaître jusqu'à la condition propre de l'unité empirique du temps, et les phénomènes se rapporteraient alors à deux sortes de temps dont l'existence s'écoulerait conjointement ; ce qui est absurde. Car il n'est qu'*un seul* temps dans lequel tous les différens temps ne doivent pas être posés ensemble, mais successivement.

La permanence est donc une condition nécessaire sous laquelle seule des phénomènes, comme choses (*Dinge*) des objets, sont déterminables dans une expérience possible. Mais on recherchera plus tard quel est le criterium empirique de cette permanence nécessaire, ainsi que de la substantialité des phénomènes.

SECONDE ANALOGIE.

PRINCIPE DE LA SUCCESSION DES TEMPS SUIVANT LA LOI DE CAUSALITÉ.

Tous les changemens arrivent suivant la loi de la liaison des causes et des effets.

PREUVE.

Nous avons établi dans le principe précédent que tous les phénomènes de la succession du temps ne sont que des *changemens*, c'est-à-dire l'existence et la non-existence successive des déterminations de la substance permanente, par conséquent l'existence de la substance elle-même, qui en suit la non-existence, ou la non-existence de la substance qui en suit l'existence; en d'autres termes, que la naissance ou la mort de la substance même n'a pas lieu. Le principe précédent aurait pu s'énoncer aussi de la manière suivante : *Toute vicissitude (succession) des phénomènes n'est que changement;* car la naissance ou la mort d'une substance n'en est point un changement, parce que le concept de changement suppose le même sujet existant avec deux déterminations opposées, par conséquent permanent. — Cet avertissement donné, passons à la preuve.

J'observe que des phénomènes se succèdent les uns les autres, c'est-à-dire qu'un état des choses

est dans un temps, et que son contraire était dans un état précédent.

Je réunis donc proprement deux perceptions dans le temps. Or, cette union n'est ni l'ouvrage des sens seuls, ni celui de l'intuition, mais le produit d'une faculté synthétique de l'imagination, qui détermine le sens intérieur relativement au rapport de temps. Mais l'imagination peut unir d'une manière identique ces deux états, tellement que l'un ou l'autre précède dans le temps, car le temps en lui-même ne peut être perçu ; et, par rapport au temps, ce qui précède et ce qui suit peut être déterminé, pour ainsi dire, empiriquement dans l'objet. J'ai donc conscience seulement que mon imagination place l'un avant, l'autre après, et non que dans un objet un état précède l'autre ; ou, en d'autres termes, le rapport objectif des phénomènes successifs n'est point déterminé par la simple perception. Afin donc que ces phénomènes soient connus comme déterminés, il faut que le rapport entre les deux états soit conçu de telle manière qu'il soit comme nécessairement déterminé par-là lequel de ces deux états doit être placé avant, lequel doit être placé après, et non réciproquement. Mais le concept emportant la nécessité de l'unité synthétique ne peut être qu'un concept pur de l'entendement, concept qui ne se trouve point dans la perception; et ce concept est celui du *rapport*

de la cause et *de l'effet*, dont le premier terme détermine le second dans le temps, comme conséquence et non comme quelque chose qui peut précéder simplement en image (ou n'être absolument pas perçu nulle part). Par cela seul donc que nous soumettons la succession des phénomènes, par conséquent tout changement, à la loi de la causalité, leur expérience même, c'est-à-dire leur connaissance empirique, est possible; ils ne sont donc possibles comme objets de l'expérience que précisément suivant cette loi.

L'appréhension de la diversité du phénomène est toujours successive. Les représentations des parties se succèdent les unes les autres. De savoir si elles se succèdent aussi dans l'objet, c'est un second point de la réflexion qui n'est pas contenu dans le premier. Or, on peut, à la vérité, appeler objet toute chose, même toute représentation, en tant que nous en avons conscience; mais de savoir ce que ce mot doit signifier en fait de phénomènes, non en tant qu'ils sont objets (comme représentations), mais seulement en tant qu'ils désignent un objet, c'est ce qui est une question plus profonde. En tant que simples représentations, n'étant par le fait que des objets de la conscience, ils ne diffèrent nullement de l'appréhension, c'est-à-dire de l'admission dans la synthèse de l'imagination; et l'on peut dire, conséquemment, que le divers des phénomènes est

toujours produit successivement dans l'esprit. Si les phénomènes étaient des choses en soi, personne ne pourrait comprendre par la succession des représentations de leur diversité comment cette diversité est liée dans l'objet. Car nous n'avons affaire qu'à nos représentations; il est tout-à-fait en dehors de la sphère de nos connaissances de savoir comment les choses en soi (sans égard aux représentations par lesquelles nous en sommes affectés) sont possibles. Or, quoique les phénomènes ne soient pas des choses en soi, et bien qu'ils soient cependant la seule chose dont nous puissions avoir connaissance, je dois cependant faire voir quelle liaison compète dans le temps à la diversité elle-même des phénomènes, tandis que la représentation en est toujours successive dans l'appréhension. Ainsi, par exemple, l'appréhension de la diversité dans le phénomène d'une maison en face de moi est successive. Or, la question est de savoir : si le divers de cette maison est aussi successif en soi; ce que personne assurément n'accordera. Si maintenant j'élève mes concepts d'un objet au point de vue transcendental, la maison n'est assurément pas un objet en soi, mais seulement un phénomène, c'est-à-dire une représentation dont l'objet transcendental m'est inconnu. Qu'entends-je donc par cette question : comment la diversité dans le phénomène même (qui cependant n'est jamais rien en lui-même)

peut-elle être composée, simultanée? Ici, ce qui se trouve dans l'appréhension successive est considéré comme représentation; mais le phénomène qui m'est donné, quoique n'étant qu'un ensemble de ces représentations, est considéré comme l'objet de cette représentation avec lequel mon concept tiré des représentations de l'appréhension doit s'accorder. On voit suffisamment que, puisque l'accord de la connaissance avec l'objet constitue la vérité, on ne peut rechercher ici que les conditions formelles de la vérité empirique, et que le phénomène, considéré par opposition aux représentations de l'appréhension, ne peut être représenté que comme objet différent d'elles, lorsque l'appréhension est soumise à une règle qui la fait distinguer de toute autre appréhension, et qui rend nécessaire une sorte de synthèse de la diversité. Ce qui, dans le phénomène, contient la condition de cette règle nécessaire de l'appréhension est l'objet.

Arrivons donc à notre question. Qu'il arrive quelque chose, c'est-à-dire que quelque chose, ou un état qui n'était pas auparavant, survienne, c'est ce qui ne peut être perçu dans le cas où il n'y a pas auparavant un phénomène qui contienne cet état; car une réalité qui suit un temps vide, par conséquent une naissance que ne précède aucun état des choses, est aussi peu appréhensible que le temps vide lui-même. Toute appréhension d'un certain

évènement est donc une perception qui en suit une autre. Mais, comme dans toute synthèse de l'appréhension il y a répétition de ce que j'ai fait voir plus haut dans le phénomène de la maison, celle-ci ne diffère donc en rien des autres. Mais je remarque encore que si, dans un phénomène qui contient un évènement, j'appelle *a* l'état qui précède la perception, et *b* l'état qui suit, *b* ne peut que suivre *a* dans l'appréhension, mais que la perception *a* ne peut pas suivre *b*, qu'elle ne peut au contraire que le précéder. Je vois, par exemple, un bateau se diriger suivant le cours d'un fleuve : ma perception de l'endroit qu'il occupe plus bas succède à la perception de l'endroit du cours du fleuve qu'il occupait plus haut; et il est même impossible que, dans l'appréhension de ce phénomène, le bateau puisse être observé d'abord plus bas, ensuite plus haut. L'ordre successif des perceptions dans l'appréhension est donc ici déterminé, et cette appréhension est liée à l'ordre des perceptions. Dans l'exemple précédent de la maison, mes perceptions pouvaient commencer dans l'appréhension par le faîte et finir par les fondemens, mais elles pouvaient commencer aussi par le bas et finir par le haut; elles pouvaient de même appréhender la diversité de l'intuition empirique à droite ou à gauche. Il n'y avait donc dans la série de ces perceptions aucun ordre déterminé qui m'obligeât, si

j'étais dans la nécessité de commencer l'appréhension, à synthétiser empiriquement le divers. Mais cette règle doit toujours se trouver dans la perception de ce qui arrive, et rend *nécessaire* l'ordre des perceptions successives (dans l'appréhension de ces phénomènes).

Je dériverai donc, dans le cas qui nous occupe, la *succession subjective* de l'appréhension, de la *succession objective* des phénomènes; parce que, d'ailleurs, la première est absolument indéterminée et ne distingue aucun phénomène d'un autre. La première ne prouve rien concernant la liaison de la diversité dans l'objet, parce qu'elle est totalement arbitraire. La seconde consistera donc dans l'ordre de la diversité du phénomène, suivant lequel ordre l'appréhension d'une chose (qui arrive) suit, conformément à une *règle*, l'appréhension d'une autre chose (qui précède). Je puis donc dire avec raison du phénomène lui-même, et non simplement de mon appréhension : qu'il y a succession; ce qui signifie que je ne puis établir l'appréhension que dans cette succession.

Il faut donc, suivant cette règle, que, dans ce qui précède en général un évènement, se trouve la condition de la règle suivant laquelle cet évènement suit toujours et nécessairement; mais je ne puis réciproquement remonter de l'évènement, et déterminer (par l'appréhension) ce qui précède. Car du

point de temps qui suit ne part aucun phénomène vers le temps qui précède, quoiqu'il se rapporte cependant à quelque chose d'antécédent; au contraire, d'un temps donné il y a progression nécessaire à un temps suivant déterminé. C'est pourquoi, de cela seul que ce qui suit est quelque chose, il faut nécessairement que je le rapporte à quelque autre chose qui précède et qu'il suit conformément à une règle, c'est-à-dire nécessairement; de sorte que l'évènement, comme *conditionné,* indique avec certitude une condition, par laquelle il est déterminé.

Supposons qu'un évènement n'est précédé de rien qu'il puisse suivre conformément à une loi, alors toute succession de la perception ne serait que dans l'appréhension, c'est-à-dire d'une manière subjective seulement; et il ne serait pas du tout déterminé objectivement par-là quelle chose doit précéder et quelle chose doit suivre dans les perceptions. Nous n'aurions de cette manière qu'un jeu de représentations qui ne se rapporterait à aucun objet; c'est-à-dire qu'un phénomène ne différerait point par notre perception de tout autre, quant au rapport de temps, parce que la succession dans l'acte d'appréhender est partout la même, partout identique, et qu'il n'y a rien dans le phénomène qui la détermine de manière à en faire une succession certaine et comme objectivement nécessaire. Je ne dirai donc pas que dans le phénomène deux états se succèdent,

mais seulement qu'une appréhension en suit une autre; ce qui est purement *subjectif* et ne détermine aucun objet, et ne peut par conséquent valoir comme connaissance d'un objet (pas même dans le phénomène).

Quand donc nous voyons quelque chose arriver, nous supposons toujours alors que quelque chose précède, après quoi vient, suivant une loi, ce qui arrive. Car autrement, je ne pourrais pas dire d'un objet qu'il suit, parce que la simple succession dans mon appréhension, si elle n'est pas déterminée par une régle relativement à quelque chose de précédent, n'autorise aucune succession dans l'objet. Il arrive donc toujours, par rapport à une régle suivant laquelle les phénomènes sont déterminés dans leur succession par un état précédent, c'est-à-dire suivant leur avènement, que je rends objective ma synthèse subjective (de l'appréhension); et ce n'est même que sous cette supposition que l'expérience de quelque chose qui arrive est possible.

Ceci semble à la vérité contredire toutes les remarques qu'on a toujours faites sur la marche de l'usage de notre entendement. Suivant ces remarques, nous aurions d'abord été conduits, par les successions perçues et comparées de plusieurs évènemens concordans avec les phénomènes précédens, à penser une régle conformément à laquelle certains évènemens suivent toujours certains phénomènes,

ce qui nous aurait enfin portés à nous faire le concept de cause. De cette manière, ce concept serait purement empirique, et la règle qu'il donne, que tout ce qui arrive a une cause, serait fortuite comme l'expérience elle-même; sa généralité et sa nécessité ne seraient alors que fictives et n'auraient aucune valeur vraiment générale, parce qu'elle ne serait pas fondée *à priori*, mais seulement sur l'induction. Il en est ici comme de toutes les autres représentations pures *à priori* (v. g., l'espace et le temps), que nous ne pouvons, pour cette raison, dériver de l'expérience, comme concepts clairs, que parce que nous les y avons mis et que nous avons réalisé l'expérience par ces concepts mêmes. Sans doute que la clarté logique de cette représentation d'une règle qui, comme concept de cause, détermine la série des évènemens, n'est possible qu'autant que nous en avons fait usage dans l'expérience; mais la connaissance de cette règle, comme condition de l'unité synthétique des phénomènes dans le temps, était cependant le fondement de l'expérience même, et par conséquent l'a précédée *à priori*.

Il faut donc faire voir par un exemple que dans l'expérience même nous n'attribuons jamais à l'objet la succession (d'un évènement, où quelque chose arrive, qui n'était pas auparavant), que nous la distinguons de notre appréhension subjective, comme si une règle, servant de principe, nous nécessitait à

garder cet ordre de perception plutôt qu'un autre, et même que cette nécessitation est proprement ce qui rend enfin possible la représentation d'une succession dans l'objet.

Nous avons en nous des représentations dont nous pouvons aussi avoir conscience. Mais si étendue et si fidèle que cette conscience puisse être, les représentations ne sont cependant toujours que des représentations, c'est-à-dire des déterminations intérieures de l'esprit dans tel ou tel rapport de temps. Mais d'où vient que nous faisons de ces représentations un objet, ou, qu'indépendamment de leur réalité subjective comme modifications, nous leur attribuons je ne sais quelle réalité objective encore? La valeur objective ne peut consister dans le rapport avec une autre représentation (de ce qu'on voudrait appeler objet); car, autrement, se renouvellerait la question : comment cette représentation sort-elle de nouveau d'elle-même, et acquiert-elle une valeur objective outre cette valeur subjective qui lui est propre comme détermination de l'état de l'esprit? Si nous cherchons quelle propriété nouvelle le *rapport à un objet* donne à nos représentations et quelle importance elles en retirent, nous trouvons qu'il ne fait que rendre nécessaire une certaine liaison des représentations et la soumettre à une règle; et que réciproquement, par cela seul qu'un certain ordre de nos représentations est nécessaire dans le rapport de temps, elles ont une valeur objective.

Dans la synthèse des phénomènes, le divers des représentations est toujours successif. Aucun objet n'est représenté par-là, puisque par la succession, qui est commune à toute appréhension, rien n'est distingué de rien. Mais dès que je perçois ou que je suppose que dans cette succession il y a un rapport à un état précédent d'où résulte la représentation, suivant une règle, alors quelque chose se présente comme évènement, quelque chose qui arrive; c'est-à-dire que je connais un objet que je dois placer dans le temps en un certain point déterminé qui ne peut lui être échu autrement, en conséquence d'un état précédent. Quand je perçois que quelque chose arrive, dans cette représentation est d'abord compris : que quelque chose précède, puisque ce n'est précisément qu'à cette condition que le phénomène acquiert un rapport de temps, ou qu'il existe par rapport à un temps passé dans lequel il n'était pas encore. Mais il ne reçoit dans ce rapport sa place de temps déterminée qu'en supposant dans un état passé quelque chose qui suit toujours ce phénomène, c'est-à-dire conformément à une règle; d'où il résulte d'abord que je ne puis intervertir la série en mettant avant ce qui vient après; secondement, que, posé l'état antérieur, cet évènement déterminé arrive immanquablement et nécessairement. Il suit de-là qu'il est un certain ordre dans nos représentations, dans lequel le présent (en tant qu'arrivé)

indique un état précédent, comme corrélatif, encore indéterminé, il est vrai, de l'évènement donné, mais qui se rattache à celui-ci comme à sa conséquence, et le lie nécessairement à lui-même dans la série du temps.

Si donc c'est une loi nécessaire de notre sensibilité, par conséquent une *condition formelle* de toutes perceptions, que le temps qui précède détermine nécessairement celui qui suit (puisque je ne puis arriver au temps qui suit que par celui qui précède), c'est encore une loi inévitable de la *représentation empirique* de la succession, que les phénomènes du temps passé déterminent toutes les existences dans le temps qui suit, et que ces phénomènes, comme évènemens, n'aient lieu qu'autant que d'autres évènemens les ont déterminées quant à l'existence dans le temps, c'est-à-dire les ont fixées suivant une règle. Car nous ne *pouvons connaître, dans les phénomènes, cette continuité dans l'enchaînement des temps qu'empiriquement.*

L'entendement est indispensable pour toute expérience et même pour la possibilité de l'expérience; et la première chose qu'il ait à faire à cet égard n'est pas de rendre claire la représentation d'un objet, mais de rendre possible la représentation d'un objet en général. D'où il arrive par conséquent qu'il transporte l'ordre du temps aux phénomènes et à leur existence, en assignant à chacun d'eux,

comme successif par rapport aux phénomènes précédens, une place déterminée *à priori* dans le temps, sans laquelle un phénomène ne s'accorderait point avec le temps même qui détermine *à priori* une place pour toutes les parties de ce phénomène. Cette détermination d'instant ne peut donc provenir du rapport des phénomènes à un temps absolu (car il n'est point un objet de perception); mais au contraire, les phénomènes doivent déterminer entre eux réciproquement leur place dans le temps même, et la rendre nécessaire dans l'ordre du temps; c'est-à-dire que ce qui suit ou arrive doit suivre, conformément à une règle générale, ce qui était contenu dans un temps antérieur : ce qui produit une série de phénomènes, laquelle, au moyen de l'entendement, donne et rend nécessaires précisément le même ordre et le même enchaînement continu dans la série des perceptions possibles, que l'ordre et l'enchaînement trouvés *à priori* dans la forme de l'intuition interne (du temps), dans laquelle toutes les perceptions doivent avoir leur place.

L'avènement de quelque chose est donc une perception qui appartient à une expérience possible, et qui est réelle dès que j'aperçois le phénomène comme déterminé, quant à sa place, dans le temps, par conséquent comme un objet qui peut toujours être trouvé, suivant une régle, dans l'enchaînement des perceptions. Mais cette règle, servant à

déterminer quelque chose quant à la succession du temps, est que : dans ce qui précède se trouve la condition sous laquelle l'événement suit toujours (c'est-à-dire nécessairement). Par conséquent le principe d'une raison suffisante est le principe de l'expérience possible, savoir : de la connaissance objective des phénomènes, eu égard à leur rapport dans la succession du temps.

Mais là raison de cette proposition repose uniquement sur les momens qui arrivent. A toute connaissance empirique appartient essentiellement la synthèse de la diversité par l'imagination, synthèse toujours successive, c'est-à-dire dans laquelle les représentations se succèdent toujours les unes les autres. Mais la succession n'est point déterminée dans l'imagination quant à l'ordre (de ce qui doit précéder ou qui doit suivre); et la série de l'une des représentations qui se suivent peut être prise soit de la fin au commencement, soit du commencement à la fin. Mais si cette synthèse est une synthèse de l'appréhension (de la diversité d'un phénomène donné), l'ordre est alors déterminé dans l'objet; ou, pour parler plus exactement, il y a là un ordre de la synthèse successive qui détermine un objet, et suivant lequel quelque chose précède nécessairement, et, ce quelque chose posé, une autre chose suit nécessairement aussi. Si donc ma perception doit renfermer la connaissance d'un évè-

nement, quand il arrive effectivement quelque chose, elle doit donc être un jugement empirique par lequel on pense que la succession est indéterminée, c'est-à-dire qu'elle suppose un autre phénomène antérieur, quant au temps, auquel le phénomène actuel succède nécessairement ou suivant une loi. Au contraire, si je supposais le phénomène antérieur, et que l'évènement ne suivît pas nécessairement, je devrais le tenir pour un jeu purement subjectif de mon imagination, et le regarder comme un songe si j'y voyais quelque chose d'objectif. Par conséquent, le rapport des phénomènes (comme perceptions possibles), suivant lequel le subséquent (ce qui arrive) est rendu nécessaire quant à l'existence par quelque chose qui précède et se trouve déterminée dans le temps suivant une règle, ce rapport, dis-je, celui de la cause à l'effet, est la condition de la valeur objective de nos jugemens empiriques, relativement à la série des perceptions, et conséquemment par rapport à leur vérité empirique, et enfin par rapport à l'expérience. Le principe du rapport de causalité dans la succession des phénomènes vaut donc aussi, à l'égard de tous les objets de l'expérience (sans les conditions de la succession), puisqu'il est lui-même la cause de la possibilité de cette expérience.

Il se présente encore ici une difficulté qui doit être résolue. Le principe de la liaison causale entre

les phénomènes est restreint dans notre formule à la succession de leurs séries, quoiqu'on trouve cependant dans son usage qu'il convient aussi lorsqu'ils s'accompagnent et que la cause et l'effet peuvent être en même temps. Telle est, par exemple, dans une chambre, une chaleur qu'on ne trouve pas dans l'air libre : J'en cherche la cause et je trouve un foyer allumé. Or, ce foyer, comme cause, est, en même temps que son effet, la chaleur de la chambre; il n'y a donc ici aucune succession, quant au temps, entre la cause et l'effet; mais ils sont en même temps, et cependant le principe est applicable. La majeure partie des causes actives dans la nature sont en même temps que leurs effets, et la série du temps des effets tient seulement à ce que la cause ne peut opérer en un clin d'œil son effet tout entier. Mais dans l'instant même où cet effet se manifeste, il est toujours en même temps avec la causalité ou l'action de sa cause, puisque, si cette cause eût cessé d'être un instant auparavant, l'effet ne s'en serait point suivi. Il faut bien remarquer ici qu'il ne s'agit que de l'*ordre* du temps et non de son *cours;* le rapport reste, quoiqu'aucun temps ne soit écoulé. Le temps, entre la causation de la cause et son effet immédiat, peut s'évanouir (et la cause et l'effet être en même temps par conséquent); mais le rapport de la cause à l'effet n'en reste pas moins déterminable quant

au temps. Si je considère un globe posé sur un duvet comme cause de l'enfoncement qu'il y occasione, alors l'effet sera en même temps que la cause. Cependant je les distingue l'un de l'autre par le rapport de temps dès leur liaison dynamique. Car, si je mets le globe sur le duvet, alors la dépression du duvet se détermine en conséquence de la figure polie, de la boule; mais si le duvet présente déjà un enfoncement (je ne sais à quelle occasion), alors il ne suit plus les contours de ce globe.

La succession est donc absolument l'unique criterium empirique de l'effet par rapport à la causalité de la cause qui précède. Le verre est la cause de l'élévation de l'eau au-dessus de sa surface horizontale, quoique les deux phénomènes soient en même temps. Car je n'ai pas plutôt puisé l'eau avec le verre dans un plus grand vase, qu'il suit quelque chose, savoir, le changement de l'état horisontal que l'eau affectait dans ce vase, en un état concave qu'elle reçoit dans le verre.

Cette causalité conduit au concept d'action, celui-ci au concept de force ou de faculté, et par-là au concept de substance. Comme je ne veux pas mêler à mon plan critique, qui concerne seulement les sources de la connaissance synthétique *à priori*, l'analyse des concepts, qui n'a pour objet que leur explication (non leur extension), j'en renvoie l'exposition détaillée à un système futur de la raison

pure, quoiqu'on trouve déjà en grande partie cette analyse dans les auteurs classiques de ce genre connus jusqu'ici. Mais je ne puis passer sous silence le criterium empirique d'une substance en tant qu'elle semble se montrer, non par la permanence du phénomène, mais plutôt et plus facilement par l'action.

Là où est l'action, par conséquent l'activité et la force, là est aussi la substance; et dans celle-ci seule doit être cherchée la source féconde des phénomènes. C'est bien : mais s'il faut expliquer à ce sujet ce que l'on entend par substance, et que l'on veuille éviter un cercle vicieux, la réponse n'est pas si facile. Comment conclure de l'action à *la permanence* de l'agent, ce qui est cependant un criterium essentiel et propre de la substance (*phænomenon*)? Mais d'après ce que nous avons dit plus haut, la question n'est point embarrassante, tout insoluble qu'elle puisse être par la manière ordinaire (de traiter ses concepts par l'analyse seule). Le mot action désigne déjà le rapport du sujet de la causalité à l'effet. Or, comme tout effet consiste dans ce qui arrive, par conséquent dans le muable qui caractérise le temps sous le rapport successif, le dernier sujet de ce qui change est le *permanent*, comme substratum de toute vicissitude, c'est-à-dire la substance. Car, suivant le principe de causalité, les actions sont toujours le premier fondement de

toute vicissitude des phénomènes, et ne peuvent par conséquent se trouver dans aucun sujet qui change lui-même, parce qu'autrement d'autres actions et un autre sujet seraient nécessaires pour déterminer ce changement. La force du sujet actuellement en action en démontre donc, comme criterium empirique suffisant, la substantialité, sans qu'il soit nécessaire d'en rechercher avant tout la permanence par les perceptions comparées; ce qui d'ailleurs ne pourrait se faire par ce moyen avec le détail nécessaire pour établir la stricte généralité du concept. Car, que le premier sujet de la causalité de toute naissance et de toute mort ne puisse lui-même (dans le champ des phénomènes) ni naître, ni mourir, c'est là une conséquence certaine qui aboutit à la nécessité empirique et à la permanence dans l'existence, par conséquent au concept d'une substance comme phénomène.

Quand quelque chose arrive, alors l'évènement seul, sans égard à ce qui arrive, est déjà par lui-même un objet de recherche. Le passage du non-être à l'état actuel, supposé que cet état ne contînt aucune qualité phénoménale, doit à lui seul être recherché. Cet évènement, comme nous l'avons fait voir plus haut dans la première analogie, ne regarde pas la substance (car il ne s'en forme point), mais son état. C'est donc un pur changement, et non point l'origine de quelque chose tiré de rien. Si cette

origine est considérée comme effet d'une cause étrangère, elle s'appelle alors création. Mais cette création ne peut point être admise comme évènement dans les phénomènes, puisque sa possibilité seule ferait disparaître l'unité de l'expérience; néanmoins, en regardant toutes les choses non comme phénomènes, mais comme des choses en soi et comme objets de l'entendement seul, elles peuvent cependant, quoique substances, être considérées quant à leur existence par rapport à une cause étrangère. Mais alors la signification des mots serait tout à fait différente, et ce point de vue ne conviendrait point aux phénomènes comme objets possibles de l'expérience.

Comment donc en général quelque chose peut-il être changé; d'où vient qu'à un état puisse succéder en un instant un autre état opposé? Nous n'en avons pas la moindre notion *à priori*. Il faudrait pour cela avoir la connaissance des forces réelles, connaissance qui ne peut être donnée qu'empiriquement, v. g., la connaissance des forces motrices, ou, ce qui revient au même, de certains phénomènes successifs (comme mouvemens) par lesquels ces forces se révèlent. Mais la forme de tout changement, la condition sous laquelle ce changement, comme survenance d'un autre état, peut s'opérer (quelle qu'en soit la matière, c'est-à-dire quel que puisse être l'état qui est changé), par conséquent la

succession des états mêmes (l'évènement), peuvent toutefois être considérés *à priori* par rapport à la loi de la causalité et quant aux conditions du temps (1).

Quand une substance passe d'un état a à un autre état b, alors l'instant du second état est différent de l'instant du premier et le suit. De même le second état, comme réalité (dans le phénomène), diffère du premier, dans lequel le second n'était pas, comme b diffère de zéro; c'est-à-dire que si l'état b ne se distingue de l'état a que par la quantité, alors le changement est l'apparition de $b - a$; ce qui n'était pas dans le premier état, par rapport auquel $b - a$ était $= o$.

On demande donc : comment une chose peut passer d'un état $= a$ à un autre état $= b$? Entre deux momens se trouve toujours un certain temps, et entre deux états est toujours quelque différence ayant une quantité (car toutes les parties des phénomènes sont encore des quantités). Par conséquent, le passage d'un état à un autre s'opère toujours dans un temps compris entre deux instans, dont le

(1) Il faut bien remarquer que je ne parle pas du changement de certaines relations en général, mais de changement d'état. Par conséquent, si un corps se meut uniformément, son état (le mouvement) ne change point; mais cet état change seulement dans le cas où le mouvement s'accroît ou diminue.

premier détermine l'état que la chose quitte, et le second celui qu'elle prend. Tous deux sont donc les limites du temps d'un changement, par conséquent d'un état mitoyen entre deux états, et appartiennent comme tels au changement total. Or, tout changement a une cause qui démontre sa causalité dans le temps total pendant lequel le changement s'opère. Cette cause ne produit donc pas son changement subitement (dans un instant indivisible), mais dans un temps; tellement que, de même que le temps croît depuis le premier instant *a* jusqu'à son accomplissement *b*, de même aussi la quantité de réalité (*b*—*a*) s'engendre par tous les petits degrés qui séparent le premier moment du second. Tout changement n'est donc possible que par une action continue de la causalité, qui, en tant qu'uniforme, s'appelle un moment. Le changement ne se compose pas de ces momens, mais en est produit comme leur effet.

Telle est donc la loi de la continuité de tout changement, dont le principe est que : ni le temps ni le phénomène dans le temps ne se composent de parties qui soient les plus petites, et que cependant l'état de la chose qui change n'arrive à son second état qu'en passant par toutes ces parties comme par autant d'élémens. Il n'y a pas *la moindre* différence du réel dans le phénomène, non plus que dans la quantité des temps. Ainsi le nouvel

état de la réalité sort du premier, dans lequel elle n'était point, par tous les degrés infinis de cette réalité dont les différences des uns aux autres sont toutes moindres que celle qui sépare *o* de *a*.

Il n'est pas ici question de chercher quelle utilité ce principe peut avoir dans l'investigation de la nature. Mais ce qui mérite notre examen, quoiqu'on voie au premier abord que ce principe est réel et légitime, et qu'on puisse par conséquent se croire dispensé de répondre à la question de savoir comment la chose est possible, c'est de savoir cependant comment un tel principe, qui semble étendre ainsi notre connaissance de la nature, est parfaitement possible *à priori*. Car il y a tant de prétentions non fondées d'étendre notre connaissance par la raison pure, qu'on doit se faire une règle générale d'être défiant, de ne rien croire, de ne rien accepter, même sur un argument dogmatique très-clair, sans antécédens *(Documente)* qui puissent fournir une déduction fondamentale.

Tout accroissement de la connaissance empirique, toute progression de la perception n'est qu'une extension de la détermination du sens interne, c'est-à-dire un progrès dans le temps, quels que soient les objets, phénomènes ou intuitions pures. Ce progrès dans le temps détermine tout et n'est lui-même déterminé par rien, c'est-à-dire que ses parties sont seulement dans le temps et données par la syn-

thèse du temps, mais non avant elle. Dans une perception, tout passage à quelque chose qui suit dans le temps est donc une détermination du temps par la production de cette perception; et comme cette détermination du temps est toujours une quantité et dans toutes ses parties, il en est de la production d'une perception comme d'une quantité qui passe par une infinité de degrés dont aucun n'est le plus petit possible, de zéro jusqu'à son degré déterminé. Il est clair de-là que nous pouvons connaître *à priori* la loi des changemens quant à leurs formes. Nous anticipons seulement notre propre appréhension, dont la condition formelle doit nécessairement pouvoir être connue *à priori*, puisqu'elle-même est en nous avant tous les phénomènes donnés.

C'est pourquoi, tout comme le temps contient la condition sensible *à priori* de la possibilité du progrès continu de ce qui existe à ce qui doit suivre, de même l'entendement contient, par le moyen de l'unité de l'aperception, la condition *à priori* de la possibilité d'une détermination continue de tous les instans des phénomènes dans ce temps, par la série de causes et d'effets, dans laquelle les causes se rattachent inévitablement aux effets pour en expliquer l'existence, et ainsi rendent par conséquent valable objectivement la connaissance empirique des rapports de temps dans chaque temps (en général).

TROISIÈME ANALOGIE.

PRINCIPE DE LA SIMULTANÉITÉ D'APRÈS LA LOI DE L'ACTION, DE LA RÉACTION OU DE LA RÉCIPROCITÉ.

Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues en même temps dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle.

PREUVE.

Des choses sont en même temps quand, dans l'intuition empirique, la perception de l'une peut suivre la perception de l'autre, et réciproquement; ce qui ne peut arriver dans la succession des phénomènes comme nous l'avons fait voir dans le second principe. Ainsi, je puis commencer ma perception d'abord par la lune et ensuite par la terre, ou réciproquement d'abord par la terre et ensuite par la lune; et, comme les perceptions de ces objets peuvent se suivre réciproquement les unes les autres, je dis qu'ils existent en même temps. Le simultané est donc l'existence de la diversité dans le même temps. Mais on ne peut percevoir le temps lui-même, pour en conclure que les choses sont placées dans le même temps, que leurs perceptions peuvent se succéder réciproquement. La synthèse de l'imagination dans l'appréhension indiquerait seulement que chacune de ces représentations est dans

le sujet quand l'autre n'y est pas, et réciproquement, mais non pas que les objets soient en même temps, c'est-à-dire que quand l'un est, l'autre soit aussi dans le même temps, et que cela soit nécessaire pour que les perceptions puissent se succéder réciproquement. Il faut donc un concept intellectuel touchant la succession réciproque des déterminations des choses existantes en même temps les unes hors des autres, pour pouvoir dire que la succession réciproque des perceptions a son fondement dans l'objet, et pour que le simultané soit représenté par-là comme objectif. Or, le rapport des substances, dans lequel l'une comprend les déterminations dont la cause est contenue dans l'autre, est le rapport de l'influence; et si réciproquement cette influence contient la cause des déterminations de l'autre, il est le rapport de mutualité, de réciprocité ou d'action et de réaction, de commerce. Le simultané des substances dans l'espace ne peut donc être connu dans l'expérience que dans la supposition d'une action mutuelle entre elles; telle est aussi la condition de la possibilité des choses mêmes comme objets de l'expérience.

Des choses sont en même temps, en tant qu'elles existent dans un seul et même temps. Mais comment connaître qu'elles sont dans un seul et même temps si l'ordre dans la synthèse de l'appréhension de cette diversité est indifférent, c'est-à-dire si l'on peut

passer de A par B, C, D en E, ou réciproquement de E en A? Car si cet ordre était chronologique (qu'il commençât par A et finit en E), il serait impossible que l'appréhension dans la perception commençât par E, et se continuât en A, puisque A appartiendrait à un temps passé, et ne pourrait par conséquent plus être un objet de l'appréhension.

Si donc on suppose que, dans la diversité des substances comme phénomènes, chacune d'elles soit complètement isolée, c'est-à-dire qu'aucune n'agisse sur l'autre et n'en soit à son tour nullement influencée, je dis que leur simultanéité ne peut être l'objet d'aucune perception, et que l'existence de l'une ne peut conduire par aucun moyen de la synthèse empirique à l'existence de l'autre. Car si on se les figure séparées par un espace parfaitement vide, alors la perception qui passe de l'une à l'autre dans le temps pourrait, à la vérité, déterminer l'existence de la seconde par une perception subséquente, mais on ne pourrait distinguer si le phénomène succède objectivement à la première, ou plutôt s'il n'est pas en même temps qu'elle.

Il faut donc qu'il y ait quelque chose outre l'existence seule, par quoi A détermine à B sa place dans le temps, et réciproquement B à A, parce que ce n'est qu'à cette seule condition que les substances pensées peuvent être représentées empiriquement comme existant simultanément. Or, cela seul qui

est la cause d'une chose ou de ses déterminations en détermine la place dans le temps. Par conséquent, toute substance (puisqu'elle ne peut être conséquence que par rapport à ses déterminations) doit comprendre en soi la causalité de certaines déterminations dans l'autre substance, et en même temps les effets de la causalité ses autres substances en elle; c'est-à-dire que ces deux choses devront être en commerce dynamique (immédiatement ou médiatement), pour que le simultané puisse être connu dans une expérience possible. Or, tout cela est nécessaire par rapport aux objets de l'expérience, sans quoi l'expérience même de ces objets serait impossible. Il est donc nécessaire que toutes substances dans le phénomène, en tant qu'elles sont ensemble, soient en commerce universel d'action mutuelle entre elles.

Dans notre langue, le mot commerce (*Gemeinschaft*, qui signifie proprement *société*), a une double signification, et veut dire d'abord commerce (*commercium*) et aussi communauté (*communio*). Nous l'employons ici dans le premier sens, pour signifier une société dynamique dans laquelle précisément la communauté locale (*communio spatii*) ne serait jamais connue empiriquement. Il est facile de remarquer dans nos expériences que les influences continues dans toutes les parties de l'espace peuvent seules conduire nos sens d'un objet à un autre; que

la lumière qui brille entre nos yeux et les corps célestes entretient un commerce médiat entre eux et nous, et que par-là le simultané des premiers se trouve prouvé; que nous ne pouvons changer d'aucun lieu empiriquement (percevoir ce changement) sans que partout la matière ne nous rende possible la perception des lieux que nous occupons; mais qu'elle ne peut faire connaître sa simultanéité que par le moyen de son influence réciproque; mais aussi que par-là elle peut donner à connaître (quoique d'une manière médiate seulement) la coexistence des objets les plus éloignés. Sans commerce, toute perception (du phénomène dans l'espace) est isolée d'une autre, et la chaîne des représentations empiriques, c'est-à-dire l'expérience, commencerait tout de nouveau par un autre objet, sans que le précédent pût constituer un rapport de temps avec le second et s'y rattacher le moins du monde. Mon intention n'est pas pour cela de combattre la vacuité de l'espace : car il peut toujours être, sans qu'il y ait en lui des perceptions, et par conséquent sans qu'il y ait aucune connaissance empirique de la simultanéité; mais alors il n'est point un objet de l'expérience possible.

Il faut remarquer pour plus de clarté que, dans notre esprit, tous les phénomènes doivent, comme compris dans une expérience possible, être en communauté (*communio*) d'aperception, et qu'en

tant que les objets doivent être représentés comme liés ensemble, il est nécessaire qu'ils déterminent réciproquement leur place dans un temps, et, de cette manière, composent un tout. Pour que ce commerce subjectif repose sur un fondement objectif ou soit rapporté aux phénomènes comme substances, la perception de l'un, comme principe, doit rendre possible la perception de l'autre, et réciproquement, afin que la succession, qui est toujours dans les perceptions comme appréhensions, ne soit pas attribuée aux objets, mais que ceux-ci puissent être représentés comme existans ensemble. Mais ceci est une influence mutuelle, c'est-à-dire un commerce réel des substances, sans lequel le rapport empirique de la simultanéité ne pourrait avoir lieu dans l'expérience. Au moyen de ce commerce, les phénomènes, en tant qu'extérieurs les uns aux autres, et cependant liés ensemble, forment un composé (*compositum reale*) dont il peut exister de plusieurs sortes. Les trois rapports dynamiques qui donnent naissance à tous les autres sont donc l'inhérence, la conséquence et la composition.

* * *

Telles sont donc les trois analogies de l'expérience. Elles ne sont autre chose que les principes de la détermination de l'existence des phénomènes dans le temps d'après ces trois modes, c'est-à-dire d'après le rapport au temps lui-même, comme

ıantité (la quantité de l'existence, c'est-à-dire la ırée), d'après le rapport dans le temps, comme rie (succession) et d'après le temps en lui-même, ımme ensemble de toute existence (simultanéité). ette unité de la détermination du temps est toute rnamique, c'est-à-dire que le temps n'est pas condéré comme ce en quoi l'expérience détermine amédiatement la place de chaque existence, ce qui st impossible, parce que le temps absolu n'est ɔint un objet de la perception, au moyen duquel s phénomènes puissent être comparés entre eux; ıais la loi de l'entendement par laquelle seule l'existence des phénomènes devient susceptible de l'unité nthétique suivant les rapports de temps, détermine chacun d'eux leur place dans le temps, par conséquent *à priori* et valablement pour tous les temps pour chaque temps.

Par le mot nature (dans le sens empirique), nous ımprenons l'ensemble des phénomènes, quant à ur existence, d'après des règles nécessaires, c'estdire des lois. Ce sont donc certaines lois, et même *priori*, qui, en définitive, rendent la nature possible; s lois empiriques ne peuvent avoir lieu ni être découvertes que par le moyen de l'expérience, et même ı vertu de ces lois primordiales suivant lesquelles expérience elle-même est enfin possible, a lieu. os analogies font donc connaître proprement unité de la nature dans l'enchaînement de tous les

phénomènes sous certains exposans, qui n'expriment que le rapport du temps (en tant qu'il embrasse toute existence) à l'unité de l'aperception, laquelle n'est possible que dans la synthèse suivant des règles. Leur signification commune est donc : que tous les phénomènes sont dans une nature unique et doivent y être, puisque sans cette unité *à priori* aucune unité expérimentale, par conséquent aucune détermination des objets, ne serait possible dans l'expérience.

Mais il y a encore une remarque à faire sur l'espèce de preuve dont nous nous sommes servis dans ces lois naturelles transcendentales, et sur leur caractère propre, remarque qui doit être très-importante en même temps comme règle pour toute autre tentative de démontrer *à priori* des principes intellectuels et qui sont en même temps synthétiques. Si nous avions démontré ces analogies dogmatiquement, c'est-à-dire si nous eussions voulu établir par concepts que tout ce qui existe ne se rencontre que dans ce qui est permanent ; que tout évènement suppose quelque chose dans un état précédent, à quoi il succède suivant une règle ; enfin, que dans la diversité qui existe en même temps les états sont ensemble en rapport entre eux suivant une certaine loi (sont en commerce), alors notre peine aurait été entièrement perdue. Car on ne peut aller d'un objet et de son existence à l'existence d'un autre, ou à

ı manière d'être, par les seuls concepts de ces choses, e quelque manière qu'on en fasse l'analyse. Que ous restait-il donc ? la possibilité de l'expérience, omme connaissance dans laquelle tous les objets oivent pouvoir nous être enfin donnés, si leur reésentation doit avoir pour nous une réalité objecve. Dans ce moyen terme, dont la forme essentielle onsiste dans l'unité synthétique de l'aperception e tous les phénomènes, nous avons donc trouvé les onditions *à priori* de la détermination chronoloique nécessaire et permanente de toute existence ans le phénomène, sans laquelle la détermination mpirique même du temps serait impossible, et nous vons découvert les règles de l'unité synthétique *priori* au moyen desquelles nous pouvons anticiper expérience. A défaut de cette méthode, et dans la usse persuasion que des propositions synthétiques, ue l'usage de l'expérience de l'entendement reommandait comme ses principes, pouvaient être rouvées dogmatiquement; il est arrivé que l'on a ouvent cherché, mais toujours en vain, une démonstration du principe de la raison suffisante. ersonne n'a pensé aux deux analogies, quoiqu'on 'en servît toujours sans s'en douter (1). Si l'on n'y

(1) L'unité de l'univers, dans lequel tous les phénomènes doivent être unis, n'est manifestement qu'une conséquence du principe tacitement admis du commerce de toutes les substances qui sont en même temps; car, si

a pas songé, c'est que le fil conducteur des catégories manquait, et qu'il est le seul qui puisse découvrir et rendre sensibles les lacunes de l'entendement, tant dans les concepts que dans les principes.

IV.

POSTULATS

De la pensée empirique en général.

1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*.

2. Ce qui se rattache aux conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est *réel*.

3. Ce dont la connexion avec le réel est déterminée suivant des conditions générales de l'expérience est (existe) *nécessairement*.

Développement.

Les catégories de la modalité ont cela de parti-

elles étaient isolées, elles ne formeraient point un tout comme parties, et si leur union (action réciproque de la diversité) n'était déjà pas nécessaire pour la simultanéité, on ne pourrait pas conclure de celle-ci comme d'un rapport purement idéal à cette union comme à quelque chose réel. Nous avons fait voir en son lieu que ce commerce est proprement la cause de la possibilité d'une connaissance empirique de la coexistence, et que par conséquent on conclut proprement et exclusivement de celle-ci à celle-là comme à sa condition.

culier, qu'elles n'ajoutent rien comme détermination de l'objet au concept auquel elles se rattachent comme attributs, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître. Lorsque le concept d'un objet est déjà parfait, ne puis-je pas cependant demander encore à l'occasion de cet objet, ou s'il est simplement possible, ou si de plus il existe, ou si, existant, il est encore nécessaire? Tout cela ne fait penser aucune détermination de plus dans l'objet, mais il est seulement question de savoir par-là quel est le rapport de cet objet (et de toutes ses déterminations) avec l'entendement, et son usage empirique de l'entendement avec le jugement empirique et la raison (dans son application à l'expérience).

Par cette raison donc, les principes de la modalité ne sont que les explications des concepts de la possibilité, de la réalité et de la nécessité dans leur usage empirique, et en même temps la restriction de toutes les catégories au seul usage empirique, sans en admettre ni en permettre l'usage transcendental. Car, si elles ne devaient pas avoir une valeur purement logique et exprimer analogiquement la forme de la *pensée,* mais qu'elles dussent concerner *les choses,* leur possibilité, leur réalité ou leur nécessité, elles pourraient se rapporter à l'expérience possible et à son unité synthétique, dans laquelle seule les objets de la connaissance sont donnés.

Le postulat de la possibilité des choses exige donc que leur concept s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience en général. Mais l'expérience en général, c'est-à-dire la forme objective de l'expérience en général, contient toute synthèse requise pour la connaissance des objets. Un concept qui comprend une synthèse est vain et ne se rapporte à aucun objet, si cette synthèse n'appartient pas à l'expérience; ou, si elle n'en est comme empruntée, alors il s'appelle un *concept empirique*. Mais si cette synthèse, comme condition *à priori*, sert de base à l'expérience en général (en est la forme), alors le concept est un *concept pur* qui appartient cependant à l'expérience, puisque son objet ne peut être trouvé qu'en elle. Car, où prendre le caractère de la possibilité d'un objet conçu par un concept synthétique *à priori*, si ce n'est de la synthèse qui constitue la forme de la connaissance empirique des objets? C'est même une condition logique nécessaire, qu'il ne doit y avoir dans ce concept aucune contradiction; mais il s'en faut beaucoup que cela suffise pour la réalité objective du concept, c'est-à-dire pour la possibilité d'un objet tel qu'il est pensé par le concept. Ainsi il n'y a aucune contradiction dans le concept d'une figure contenue entre deux lignes droites; car le concept de lignes droites et de leur rencontre ne contient aucune négation d'une figure : l'impossi-

bilité ne tient donc point au concept lui-même, mais à sa construction dans l'espace, c'est-à-dire aux conditions de l'espace et de ses déterminations; et celles-ci ont à leur tour leur réalité objective, c'est-à-dire qu'elles se rapportent à des choses possibles, puisqu'elles contiennent *à priori* la forme de l'expérience en général.

Faisons donc voir la grande utilité et l'influence de ce postulat de la possibilité. Quand je me représente une chose qui soit permanente, en sorte que tout ce qui change appartienne seulement à son état, je ne puis jamais connaître par ce concept si cette chose est possible. De même, si je me représente quelque chose qui doive être de telle manière que, s'il est posé, quelque autre chose doive suivre immanquablement, assurément cela pourra se concevoir sans contradiction; mais on ne peut juger par-là si cette propriété (comme causalité) se trouve dans une chose possible. Enfin, je puis penser des choses (substances) différentes, qui sont telles que l'état de l'une amène une conséquence dans l'état de l'autre, et réciproquement; mais on ne comprend point par ces concepts qui contiennent une simple synthèse arbitraire si un tel rapport peut appartenir aux choses. Seulement, de ce que ces concepts expriment *à priori* les rapports des perceptions dans toute expérience, on connaît la réalité objective de ces concepts, c'est-à-dire leur vérité transcenden-

tale, et même indépendamment de l'expérience, mais cependant pas de tout rapport à la forme d'une expérience en général. On en connaît aux mêmes conditions l'unité synthétique, dans laquelle seule les objets peuvent être empiriquement connus.

Mais si l'on voulait se former de nouveaux concepts de substances, de forces, de réciprocités avec la matière que la perception nous fournit, sans prendre de l'expérience même l'exemple de leur union, on tomberait alors dans de vraies chimères, dont la possibilité n'a en soi aucun criterium, puisqu'on n'aurait pas pris dans ces concepts l'expérience pour guide, et qu'ils n'en dérivent point. De tels concepts fictifs ne peuvent, comme les catégories, recevoir la marque de leur possibilité *à priori*, comme conditions d'où dépend toute expérience, mais seulement *à posteriori*, comme donnés par l'expérience même ; et leur possibilité doit être connue *à posteriori* ou empiriquement, sans quoi elle ne peut pas l'être du tout. Une substance qui serait constamment présente dans l'espace, sans cependant le remplir (comme ce milieu entre la matière et le principe pensant que quelques-uns ont voulu introduire), ou une faculté particulière de notre esprit de voir l'avenir (non pas simplement par voie de conséquence), ou enfin une faculté de cet esprit de soutenir avec les autres hommes un commerce de pensées (quelqu'éloignés les uns des autres

qu'ils puissent être), ce sont là des concepts dont la possibilité est tout à fait dépourvue de fondement, puisqu'elle ne peut pas reposer sur l'expérience ou sur ses lois connues, sans lesquelles cette possibilité n'est qu'une association de pensées arbitraires, qui, quoiqu'à la vérité exempte de contradiction, ne peut cependant prétendre à la réalité objective, ni par conséquent à la possibilité d'un objet tel qu'on le conçoit ici. Quant à ce qui concerne la réalité, on ne peut la concevoir comme telle *in concreto*, sans avoir recours à l'expérience, parce qu'elle n'a rapport qu'à la sensation, comme matière de l'expérience, et ne regarde nullement la forme du rapport avec lequel on pourrait peut-être jouer dans des fictions.

Mais je néglige tout ce dont la possibilité ne peut être comprise que par la réalité dans l'expérience, et je considère seulement ici la possibilité des choses par concepts *à priori*, à l'égard de laquelle je continue d'affirmer qu'elle ne peut jamais provenir des seuls concepts en soi, mais qu'elles ne peuvent jamais avoir lieu que comme des conditions formelles et objectives d'une expérience en général.

Il semble, à la vérité, que la possibilité d'un triangle puisse être connue en elle-même par son concept (qui est certainement indépendant de l'expérience) : car, en fait, nous pouvons lui donner un objet complètement *à priori*, c'est-à-dire le cons-

truire. Mais puisque cette construction n'est que la forme d'un objet, le triangle n'est cependant toujours qu'un produit de l'imagination. Or, la possibilité de l'objet de ce produit reste encore douteuse, puisqu'il faudrait en outre, pour qu'elle eût lieu, que cette figure fût conçue sous les seules conditions qui servent de fondement à tous les objets de l'expérience. Or, la seule chose qui ajoute à ce concept l'idée de la possibilité de son objet, c'est l'intervention de l'espace comme condition formelle *à priori* de l'expérience extérieure, et l'identité de la synthèse représentative, au moyen de laquelle nous construisons un triangle dans l'imagination, à celle que nous formons dans l'appréhension d'un phénomène pour nous en faire un concept empirique. Ainsi la possibilité des quantités continues, même des quantités en général, puisque leurs concepts sont tous synthétiques, ne sera jamais éclaircie par les concepts seuls, mais par les concepts comme conditions formelles de la détermination des objets dans l'expérience en général. Et où devrait-on chercher des objets correspondans aux concepts, si ce n'est dans l'expérience par laquelle seule les objets nous sont donnés, quoique sans expérience préalable nous puissions connaître et caractériser la possibilité des choses, seulement par rapport aux conditions formelles sous lesquelles quelque chose en général est déterminé dans l'expé-

rience comme objet, par conséquent *à priori*, mais cependant par rapport à cette expérience et dans ses limites ?

Le postulat, pour connaître *la réalité* des choses, exige *perception*, par conséquent sensation avec conscience au moins médiate de l'objet dont l'existence doit être connue ; mais il faut cependant qu'il y ait connexion entre cet objet et une perception réelle, et cela suivant les analogies de l'expérience, qui expose toute liaison effective dans l'expérience en général.

Le caractère de l'existence d'une chose ne peut absolument se trouver dans son *seul concept ;* car, quoique le concept soit si parfait qu'il n'y manque absolument rien pour penser une chose avec toutes ses déterminations internes, il n'y a rien de commun entre l'existence et ces déterminations, mais bien entre l'existence et la question de savoir si une chose nous est donnée de telle sorte que sa perception en puisse précéder en tout cas le concept. Car, de ce que le concept précède la perception, sa seule possibilité est démontrée ; mais la perception qui fournit la matière pour le concept est le seul caractère de la réalité.

Mais on peut aussi, avant d'avoir la perception de la chose, et par conséquent comparativement *à priori*, en connaître l'existence, pourvu seulement qu'elle se rattache à quelques perceptions,

suivant les principes de leur union empirique (les analogies). Car alors l'existence de la chose est rattachée à nos perceptions dans une expérience possible, et nous pouvons parvenir, en suivant le fil de ces analogies, de notre perception réelle, à la chose dans la série des perceptions possibles. Ainsi nous connaissons l'existence de la matière magnétique circulant par tous les corps, par la perception de la limaille de fer attirée, quoiqu'une perception immédiate de cette matière nous soit impossible par la nature de nos organes. Car, en général, dans une expérience, nous aboutirions, suivant les lois de la sensibilité et le contexte de nos perceptions, à une intuition empirique immédiate de ce corps, si nos sens étaient plus pénétrans; mais la forme de l'expérience possible en général n'a rien à démêler avec leur grossièreté. Là où, par conséquent, la perception et ses dépendances ont lieu suivant des lois empiriques, là aussi s'étend notre connaissance de l'existence des choses. A moins de partir de l'expérience, et de suivre les lois de la liaison empirique des phénomènes, en vain nous espérons pouvoir deviner ou connaître l'existence de quoi que ce soit. Comme *l'Idéalisme* fait une grave objection contre ces régles de la démonstration médiate de l'existence, c'est ici l'occasion de le réfuter.

***

Réfutation de l'Idéalisme.

L'idéalisme (j'entends le *matériel*) est la théorie qui déclare l'existence des objets dans l'espace hors de nous, ou simplement douteuse et incertaine, ou même fausse et impossible. *La première* de ces opinions est l'opinion *problématique* de *Descartes*, qui ne tient pour indubitable que la seule affirmation empirique, *je suis;* la *seconde* est l'opinion *dogmatique* de *Berkley*, qui considère l'espace et toutes les choses auxquelles il adhère en qualité de condition inséparable comme impossibles absolument, et conclut par conséquent que les choses dans l'espace ne sont que de pures chimères. L'idéalisme dogmatique est inévitable, si l'on considère l'espace comme propriété qui doit compéter aux choses en elles-mêmes; car alors il est, avec tout ce dont il est la condition, un non-être. Mais le fondement de cet idéalisme a été renversé par nous dans l'Esthétique transcendentale. L'idéalisme problématique, qui n'affirme rien à ce sujet, mais qui fait seulement voir notre impuissance à démontrer par l'expérience immédiate une existence étrangère à la nôtre, est tout rationnel et conforme à une investigation philosophique, fondamentale, qui a pour principe de ne pas juger avant d'avoir trouvé une preuve suffisante. Il s'agit donc de démontrer que non-seulement nous *imaginons* les choses extérieures, mais

encore que nous les *percevons;* ce qui ne peut se faire qu'en prouvant que notre expérience interne elle-même, indubitable pour *Descartes,* n'est possible que dans la supposition d'une expérience externe.

Théorème.

La simple conscience de ma propre existence, mais empiriquement déterminée, prouve l'existence d'objets hors de moi dans l'espace.

PREUVE.

Je suis conscient de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination de temps suppose quelque chose de *permanent* dans la perception, mais ce permanent ne peut pas être une intuition en moi. Car toutes les causes de détermination de mon existence, qui peuvent se trouver en moi, sont des représentations, et, comme telles, ont elles-mêmes besoin d'un permanent différent d'elles, sur lequel par conséquent mon existence puisse être déterminée par rapport à leur changement dans le temps dans lequel elles changent (1). La

(1) On dira sans doute, contre cette démonstration, que je n'ai toutefois conscience immédiate que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma *représentation* des choses extérieures, et qu'il reste toujours à savoir si quelque chose d'extérieur à moi correspond ou non à cette représentation. Mais j'ai conscience, par une *expérience* interne, de mon *existence* dans le *temps* (par conséquent aussi de sa

perception de ce permanent n'est donc possible que par le moyen d'une chose hors de moi, et non par la simple représentation d'une chose hors de moi.

déterminabilité dans ce temps), ce qui est plus que la simple conscience *de ma représentation; c'est identique à la conscience empirique de mon existence*, laquelle n'est déterminable que par son rapport à quelque chose *d'extérieur à moi* qui se lie à mon existence. Cette conscience de mon existence dans le temps est donc identiquement liée avec la conscience d'un rapport à quelque chose hors de moi; et c'est par conséquent l'expérience et non la fiction, le sentiment et non l'imagination, qui rattache indissolublement l'extérieur à mon sens interne; car le sens externe est déjà en soi un rapport de l'intuition à quelque chose de réel extérieur à moi, et dont la réalité, à la différence de la fiction, consiste à être inséparablement unie à l'expérience interne même, comme à la condition de sa possibilité, ainsi qu'il arrive ici. Si, dans la représentation *je suis*, qui accompagne tous mes jugemens et tous les actes de mon entendement, je pouvais en même temps, par une *intuition intellectuelle*, rattacher à la *conscience intellectuelle* de mon existence une détermination de cette existence, la conscience d'un rapport à quelque chose d'extérieur à moi n'appartiendrait pas nécessairement à la conscience de mon être. Or, cette conscience intellectuelle précède, à la vérité; mais l'intuition interne dans laquelle seule mon existence peut être déterminée est sensible et liée à la condition du temps. Cette détermination, par conséquent l'expérience interne elle-même, dépendent donc de quelque chose de permanent qui n'est point en moi, qui est par conséquent dans quelque chose hors de moi, et avec quoi je dois me considérer en relation. Ainsi

La détermination de mon existence n'est donc possible dans le temps que par l'existence de choses réelles que je perçois hors de moi. Or, la con-

la réalité du sentiment extérieur est nécessairement liée avec celle du sentiment intérieur pour la possibilité d'une expérience en général; c'est-à-dire que je suis aussi conscient qu'il y a une chose extérieure à moi qui se rapporte à mon sentiment, que je suis conscient de mon existence déterminée dans le temps. Mais maintenant on doit décider dans chaque cas particulier, suivant les règles d'après lesquelles l'expérience en général (même l'interne) diffère de l'imagination, à quelles intuitions données correspondent en réalité les objets extérieurs, qui, par conséquent, appartiennent *au sens extérieur,* auquel ils doivent être attribués, et non à l'imagination, en prenant toujours pour fondement le principe : qu'il y a réellement une expérience extérieure. On peut ajouter à cela que la représentation de quelque chose de permanent dans l'existence n'est point identique à la *représentation permanente;* car la représentation peut être très-inconstante et très-variable comme toutes nos représentations, même celle de la matière, et cependant se rapporter à quelque chose de permanent, qui, par conséquent, doit être une chose toute différente de mes représentations, une chose extérieure et dont l'existence est nécessairement comprise dans la détermination de la mienne propre, et ne forme avec elle qu'une seule expérience qui n'aurait pas même lieu intérieurement si elle n'était pas (en partie) également extérieure. Le comment? Il n'est pas plus explicable que le comment nous pensons dans le temps en général l'immuable, dont la simultanéité produit avec le muable l'idée de changement.

science dans le temps est nécessairement liée avec la conscience de la possibilité de cette détermination de temps : par conséquent, cette conscience est aussi intimement liée à l'existence des choses hors de moi, comme à la condition de la détermination de temps ; c'est-à-dire que la conscience de mon existence propre est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi.

Première observation. On peut remarquer dans cette preuve que le jeu de l'idéalisme lui est rendu à son tour avec plus de raison. Il a admis que la seule expérience immédiate est l'expérience interne, et que de-là seulement l'on *conclut* à l'existence de choses extérieures, mais sans certitude, comme par-tout où l'on conclut d'effets donnés à des causes *déterminées*, puisque la cause des représentations peut aussi être en nous, et qu'il peut très-bien arriver que nous l'attribuions faussement à des choses extérieures. Mais nous avons prouvé ici que l'expérience externe est proprement immédiate (1) ;

(1) La conscience *immédiate* de l'existence des choses extérieures n'est pas supposée dans ce théorème, mais prouvée ; peu importe que nous apercevions ou non la possibilité de cette conscience. Mais la question de la possibilité de cette possibilité serait : si nous n'avons que le sens interne, et pas de sens externe, mais simplement une imagination externe. Mais il est clair que pour nous imaginer simplement quelque chose comme externe, c'est-à-dire pour l'exposer en intuition au sens, il faut déjà

qu'elle seule rend possible la détermination de la conscience de notre propre existence (non pas, à la vérité, la conscience de notre propre existence), sa détermination dans le temps, c'est-à-dire que l'expérience interne est possible. Sans doute que la représentation, *je suis*, qui exprime la conscience qui peut accompagner toute pensée, est ce qui renferme immédiatement l'existence d'un sujet, mais non sa *connaissance*, et par conséquent pas la connaissance empirique, c'est-à-dire l'expérience; car pour cela il faut, outre la pensée de quelque chose d'existant, l'intuition, et ici l'intuition intérieure, par rapport à laquelle, c'est-à-dire au temps, le sujet doit être déterminé; ce qui ne peut se faire qu'à l'aide des objets extérieurs : de sorte que l'expérience, interne même, n'est possible que médiatement et par le moyen de l'expérience externe.

Deuxième observation. Ce que nous venons de dire est donc parfaitement d'accord avec tout usage empirique de notre faculté de connaître dans la détermination du temps; savoir : que non-seulement

distinguer immédiatement un sens externe, et par-là la simple capacité (réceptivité) d'une intuition externe, de la spontanéité, qui caractérise toute imagination; car, si l'on se créait un sens externe par l'imagination seule, on anéantirait la faculté d'intuition qui devrait être déterminée par l'imagination.

nous ne pouvons percevoir toutes les déterminations du temps que par le changement dans les rapports extérieurs (le mouvement) , relativement au permanent dans l'espace (v. g. le mouvement du soleil par rapport aux objets de la terre) ; mais qu'il n'y a même de permanent que la *matière* seule que nous puissions soumettre au concept d'une substance comme intuition, et même cette permanence n'est point prise de l'expérience extérieure, mais elle est supposée *à priori* comme condition nécessaire de toute détermination de temps, par conséquent aussi comme détermination du sens interne par rapport à notre existence propre par l'existence des choses extérieures. La conscience de moi-même, dans la représentation *moi*, n'est pas une intuition, mais une simple représentation *intellectuelle* de la spontanéité d'un sujet pensant. Ce moi n'a donc pas le moindre prédicat de l'intuition, qui, comme permanent, puisse servir de corrélatif à la détermination de temps dans le sens intime, telle à-peu-près que *l'impénétrabilité* dans la matière comme intuition *empirique*.

Troisième observation. De ce que l'existence des objets extérieurs est nécessaire pour la possibilité de la conscience déterminée de nous-mêmes, il ne suit pas que toute représentation intuitive des choses extérieures renferme en même temps leur existence; car elle peut bien n'être qu'un simple effet

de l'imagination (tant dans les rêves que dans le délire); mais elle n'a lieu cependant que par la reproduction des perceptions extérieures passées, qui, comme nous l'avons fait voir, ne sont possibles que par la *réalité* des objets *extérieurs*. Il a donc suffi de prouver ici que l'expérience intérieure en général n'est possible que par l'expérience extérieure en général. Il faut donc rechercher, par ses déterminations particulières et par son rapport avec les criterium de toute expérience réelle, si telle ou telle expérience présumée n'est pas une pure imagination.

* * *

Enfin, le troisième postulat considère la nécessité matérielle dans l'existence, et non la nécessité purement formelle et logique dans la liaison des concepts. Or, comme nulle existence des objets des sens ne peut être connue absolument *à priori*, mais comparativement *à priori*, c'est-à-dire relativement à une autre existence déjà donnée (mais ne pouvant, malgré cela, se rapporter qu'à une existence qui doit être comprise dans l'ensemble de l'expérience dont la perception donnée fait partie), alors la nécessité de l'existence ne peut jamais être connue par concepts, mais seulement par l'union avec ce qui est observé, conformément aux lois générales de l'expérience. Mais comme il n'est aucune existence qui puisse être connue comme nécessaire sous la con-

dition d'autres phénomènes donnés, si ce n'est l'existence des effets par des causes données suivant les lois de la causalité, ce n'est donc pas l'existence des choses (substances), mais seulement la nécessité de leur état que nous pouvons connaître, et même par d'autres états donnés en perception, suivant les lois empiriques de la causalité. D'où il suit que le criterium de la nécessité ne se trouve que dans la loi de l'expérience possible; que tout ce qui arrive est déterminé *à priori* dans le phénomène par sa cause. Nous ne pouvons donc connaître que la nécessité des *effets* dans la nature, lorsque les causes nous en sont données; et la marque de cette nécessité dans l'existence ne s'étend pas au-delà du champ de l'expérience possible, et même elle n'y a pas de valeur touchant l'existence des choses comme substances, parce qu'elles ne peuvent jamais être considérées comme effets empiriques, ou comme quelque chose qui arrive ou qui naît. La nécessité ne concerne donc que le rapport des phénomènes suivant la loi dynamique de la causalité, et la possibilité fondée sur cette loi de conclure *à priori* d'une existence donnée (d'une cause) à une autre existence (à l'effet). Tout ce qui arrive est hypothétiquement nécessaire; c'est un principe qui soumet le changement qui arrive dans le monde à une loi, c'est-à-dire à une règle de l'existence nécessaire sans laquelle loi la nature

n'aurait pas lieu. Ce qui fait que le principe : rien n'arrive par une *cause aveugle* (*in mundo non datur casus*), est une loi *à priori* de la nature. Il en est de même de la proposition : aucune nécessité dans la nature n'est aveugle, mais conditionnée, c'est-à-dire une nécessité intelligente (*non datur fatum*). Ces deux propositions sont des lois qui soumettent le jeu des révolutions à *la nature des choses* (comme phénomènes), ou, ce qui est la même chose, à l'unité intellectuelle, dans laquelle, comme unité synthétique des phénomènes, elles peuvent seulement faire partie de l'expérience. Ces deux principes fondamentaux sont donc dynamiques. Le premier est proprement une conséquence du principe de causalité (parmi les analogies de l'expérience). Le second appartient au principe de modalité, qui ajoute à la détermination causale le concept de la nécessité, mais d'une nécessité soumise cependant à une règle de l'entendement. Le principe de la continuité interdit tout saut (*in mundo non datur saltus*) dans la série des phénomènes (des changemens), mais encore toute lacune ou hiatus entre deux phénomènes (*non datur hiatus*) dans l'ensemble de toutes les intuitions empiriques dans l'espace; car ce principe peut s'exprimer ainsi : rien ne peut se présenter dans l'expérience qui prouve un vacuum, ou même qui le permette seulement comme une partie de la synthèse

empirique. Car, le vide que l'on peut concevoir hors du champ de l'expérience possible (du monde) n'est pas soumis à la juridiction du seul entendement, qui ne prononce que sur les questions concernant l'usage des phénomènes donnés par rapport à la connaissance empirique; c'est de plus un problème pour la raison idéale, qui sort de la sphère de l'expérience possible pour juger de ce qui environne et limite cette sphère. Cette question devra donc être examinée dans la dialectique transcendentale. Nous pourrions facilement exposer suivant leur ordre, conformément à l'ordre des catégories, ces quatre principes (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) comme tous les principes d'origine transcendentale, et trouver la place de chacun d'eux; mais le lecteur déjà exercé le fera de lui-même, ou en trouvera facilement le fil conducteur. Ces principes s'accordent tous en cela seulement, qu'ils ne permettent rien à la synthèse empirique qui puisse porter atteinte ou déroger à l'entendement et à l'enchaînement continu de tous les phénomènes, c'est-à-dire à l'unité de ses concepts. Car l'entendement est la seule chose en quoi seul l'unité des expériences soit possible, en quoi toutes les perceptions doivent trouver leur place.

Le champ de la possibilité est-il plus grand que celui de la réalité; celui-ci plus grand que celui de

la nécessité : ce sont là des questions curieuses, et qui exigent une solution synthétique, mais qui retombent ainsi sous la seule juridiction de la raison, car elles reviennent à peu près à celle-ci : toutes les choses, comme phénomènes, font-elles partie de l'ensemble et du contexte d'une seule expérience, dont toute perception donnée ne serait qu'une partie, qui, par conséquent, ne pourrait être jointe avec aucun autre phénomène; ou bien mes perceptions peuvent-elles (dans leur enchaînement général) se rapporter à quelque chose de plus qu'à une expérience possible? L'entendement ne donne *à priori* à l'expérience en général que les règles, suivant les conditions subjectives et formelles, tant de la sensibilité que de l'aperception, qui seules la rendent possible. D'autres formes de l'intuition que l'espace et le temps, de même que d'autres formes de l'entendement (que les formes discursives de la pensée ou de la connaissance par concepts), fussent-elles possibles, ne peuvent cependant être inventées ni comprises par nous d'aucune manière; mais quand même nous le pourrions, elles n'appartiendraient cependant pas à l'expérience comme à la seule connaissance dans laquelle les objets nous sont donnés. L'entendement n'ayant affaire qu'à la synthèse de ce qui est donné, ne peut décider si d'autres perceptions que celles qui sont en général propres à toute notre expérience possible peuvent être données,

et si par conséquent il peut y avoir un champ de la matière tout différent. D'ailleurs, la pauvreté de nos raisonnemens ordinaires par lesquels nous créons le grand empire du possible, dont le réel (tout objet de l'expérience) n'est qu'une faible partie, est évidente. Tout réel est possible, d'où suit naturellement, suivant les lois logiques de la conversion, cette proposition purement particulière : quelques-unes des choses possibles sont réelles; ce qui signifie : il y a beaucoup de choses possibles qui ne sont pas réelles. Il paraît, à la vérité, que l'on peut concevoir le nombre du possible plus grand que celui du réel, puisqu'il doit être ajouté quelque chose au possible pour qu'il y ait existence. Mais je ne reconnais point cette accession au possible, puisque ce qui devrait y être ajouté serait impossible. Tout ce qui peut être ajouté dans mon entendement à la convenance avec les conditions formelles de l'expérience, c'est la liaison avec telle ou telle perception; mais ce qui est joint à cette perception, suivant des lois empiriques, est réel, quoique non immédiatement perçu. Toutefois, on ne peut conclure de ce qui est donné, et moins encore si rien n'est donné (puisque rien, absolument rien ne peut être pensé sans matière), que dans l'enchaînement universel avec ce qui est donné dans la perception, il puisse y avoir une autre série de phénomènes, et que par conséquent plus d'une seule expérience comprenant tous les phénomènes soit

possible. Mais ce qui est possible sous les conditions qui sont simplement possibles elles-mêmes ne l'est pas sous *tous les rapports*. Mais cependant la question doit être envisagée en ce sens, c'est-à-dire sous tous les rapports, quand il s'agit de savoir si la possibilité des choses s'étend plus loin que l'expérience.

Je n'ai fait mention de ces questions que pour ne laisser aucune lacune dans ce qui appartient, suivant l'opinion commune, aux concepts de l'entendement. En effet, cette possibilité absolue (qui vaut sous tout rapport) ne peut être simplement un concept de l'entendement, ni avoir un usage empirique d'aucune façon, mais elle appartient proprement à la raison, qui dépasse tout usage intellectuel possible. Nous avons donc dû nous borner ici à une remarque simplement critique, nous réservant du reste d'examiner la chose dans le traité suivant.

Avant d'achever ce quatrième numéro, et en même temps le système de tous les concepts de l'entendement pur, je dois dire pourquoi j'ai appelé les principes de la modalité postulats. Je ne prends pas ici ce mot dans le sens que lui ont donné quelques philosophes modernes, contre l'acception des mathématiciens, auxquels cependant il appartient en propre; savoir, en ce sens, que postulat veuille dire: prendre un principe pour immédiatement certain, sans l'accompagner de sa déduction ou preuve. Car, si nous devions accorder que, dans les propositions

synthétiques, si évidentes qu'elles puissent être, on peut les approuver sans déduction sur la simple autorité de leur énoncé, c'en serait fait de toute critique de l'entendement; et, comme il ne manquerait pas de prétentions hardies qui ne feraient pas même difficulté pour la foi commune (mais qui ne mérite aucune créance), notre entendement serait ainsi ouvert à toute opinion, sans qu'il pût refuser son assentiment à des propositions qui, quoique illégitimes, demandent cependant à être admises avec la même assurance que des axiomes véritables. Lors donc qu'une détermination synthétique *à priori* s'ajoute au concept de quelque chose, alors doit suivre nécessairement, sinon la preuve d'une telle proposition, du moins la déduction de la légitimité de son assertion.

Mais les principes de la modalité ne sont pas objectivement synthétiques, parce que les prédicats de la possibilité, de la réalité et de la nécessité, n'ajoutent rien du tout au concept dont ils sont énoncés, et n'étendent en aucune manière la représentation de l'objet. Et, quoiqu'ils soient cependant toujours synthétiques, ils ne le sont donc que d'une manière purement subjective, c'est-à-dire qu'ils ajoutent au concept d'une chose (du réel) dont ils n'énoncent rien de plus d'ailleurs, la faculté de connaître, dans laquelle ce concept a son origine et son siége; de telle sorte que, s'il est simplement uni dans l'entendement

aux conditions formelles de l'expérience, on dit alors que son objet est possible; s'il est simplement lié à la perception (la sensation comme matière des sens), et s'il est déterminé par elle au moyen de l'entendement, son objet est alors réel; si enfin il est déterminé quant aux concepts par l'enchaînement des perceptions, son objet est alors nécessaire. Les principes de la modalité n'expriment donc à l'égard d'une conception que l'action de la faculté de connaître qui lui donne naissance. Or, on appelle postulat, en mathématiques, la proposition pratique qui ne contient que la synthèse par laquelle nous nous donnons d'abord un objet, et par laquelle nous en créons la conception : par exemple, avec une ligne donnée décrire d'un point donné un cercle sur une surface. Une semblable proposition ne peut pas être démontrée, par la raison que le procédé qu'elle exige est précisément ce par quoi nous créons d'abord le concept d'une telle figure. Nous pouvons donc avec le même droit postuler les principes de la modalité, parce qu'ils n'ajoutent rien aux concepts des choses (1), mais montrent seulement la

(1) Je pose sans doute plus *par la réalité* d'une chose que sa possibilité, mais non pas *dans la chose*, car elle ne peut jamais contenir dans la réalité plus qu'il n'était compris dans sa possibilité absolue. Mais comme la possibilite était la simple position de la chose par rapport à l'entendement (à son usage empirique), de même la réalité est l'union de la chose et de la perception.

manière dont ce concept en général est lié à la faculté de connaître.

* * *

Observation générale sur le système des principes.

C'est une chose très-remarquable que nous ne pouvons apercevoir la possibilité d'aucune chose d'après la catégorie seule, mais que nous devons toujours avoir une intuition pour faire voir en elle la réalité objective du concept intellectuel pur. Soit, par exemple, les catégories de relation. Comment, 1° quelque chose peut-il exister seulement comme *sujet*, non comme simple détermination d'une autre chose, c'est-à-dire, comment peut-elle être *substance*; ou comment, 2° parce que quelque chose est, quelque autre chose doit-il être; par conséquent, comment en général quelque chose peut-il être cause; ou, 3° comment, si plusieurs choses sont, s'ensuit-il de ce que l'une est que quelque chose suive dans les autres et réciproquement, et qu'un commerce de substances puisse ainsi avoir lieu? C'est ce que l'on ne peut apercevoir par les concepts seuls. Il en est de même pour toutes les autres catégories : par exemple, comment une chose peut-elle être identique à beaucoup d'autres, c'est-à-dire comment peut-elle être une quantité, etc.? Ainsi, tant que l'intuition manque, on ne sait pas si par les catégories l'on pense un objet, et si un objet

peut leur compéter en général. Il est donc prouvé qu'elles ne sont par elles-mêmes aucune *connaissance*, mais seulement des *formes de pensée* qui donnent naissance aux connaissances dont la matière est fournie par les intuitions données.—Il suit encore de-là que rien ne peut être énoncé synthétiquement par les seules catégories : par exemple, dans toute existence est une substance, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut exister que comme sujet, et non comme simple attribut; ou bien, une chose quelconque est un quantum, etc. : tous cas où rien ne peut nous servir pour aller au-delà d'un concept donné et y en ajouter un autre. Il n'est donc jamais arrivé de démontrer une proposition synthétique par les concepts purs de l'entendement, par exemple, le principe : tout ce qui existe fortuitement a une cause. On n'a pu faire ici que de démontrer que sans ce rapport nous ne comprenons point du tout l'existence du fortuit; c'est-à-dire que nous ne pouvons connaître *à priori*, par l'entendement, l'existence d'une chose de cette nature. Mais il ne suit pas de-là que ce rapport soit la condition de la possibilité de la chose en soi. Si donc l'on considère notre preuve du principe de causalité, on sera convaincu que nous n'avons pu l'établir que par rapport aux objets de l'expérience possible. Tout ce qui arrive (tout événement) suppose une cause; mais nous ne pouvons, à la vérité, le démontrer que comme

principe de la possibilité de l'expérience, par conséquent de la *connaissance* d'un objet donné dans l'*intuition empirique*, et non par les concepts seuls. Néanmoins on ne peut pas nier que la proposition : tout accident doit avoir une cause, ne soit claire pour tout le monde par simples concepts. Mais alors le concept de l'accident, du fortuit, est entendu de telle sorte qu'il ne comprend pas la catégorie de la modalité (comme quelque chose dont le non-être ne puisse être pensé), mais celle de la relation (comme quelque chose qui ne peut exister que comme conséquence d'une autre); et alors cette proposition est indubitablement identique à celle-ci : tout ce qui ne peut exister que comme conséquence d'autre chose a sa cause. En effet, quand nous voulons donner des exemples d'existence fortuite, nous citons toujours des *changemens*, et non la simple possibilité de la *pensée du contraire* (1). Mais changement est évènement, et, comme tel, n'est possible que par une cause, dont le non-être est par

(1) On peut facilement concevoir le non-être de la matière; mais les anciens ne la firent pas pour cela fortuite. Mais la vicissitude même de l'être et du non-être d'un état donné d'une chose, vicissitude qui constitue tout changement, ne prouve point l'accidentalité de cet état, en quelque sorte par la réalité de son opposé : par exemple, de ce que le repos qui succède au mouvement dans un corps est opposé à ce mouvement, ce n'est pas pour cela une

conséquent possible en soi. On reconnaît donc l'accidentalité à ce que quelque chose ne peut exister que comme effet d'une cause; dire qu'une chose est prise comme fortuite, c'est donc énoncer analytiquement qu'elle a une cause.

Mais il est plus remarquable encore que, pour comprendre la possibilité des choses par les catégories et pour en prouver la *réalité objective*, nous avons toujours besoin, non-seulement d'intuitions, mais encore d'*intuitions extérieures*. Si, par exemple, nous prenons les concepts purs de la *relation*, nous trouvons, 1° que, pour donner au concept de substance quelque chose de *permanent* correspondant dans l'intuition (et pour prouver par-là la réalité objective de ce concept), nous avons besoin d'une intuition dans l'espace (de la matière), parce que l'espace seul détermine constamment, tandis que le temps, par conséquent tout ce qui est dans le sens interne, s'écoule sans cesse; 2° que, pour exposer le *changement*, comme intuition correspondante au

preuve que le mouvement en soit fortuit; car cet opposé n'est ici que logique, et n'est point réellement *opposé* à l'autre état. Pour démontrer l'accidentalité du mouvement de ce corps, il faudrait donc prouver que, *au lieu* du mouvement dans l'instant précédent, il aurait été possible que le corps eût *alors* été en repos, mais non pas qu'il est *ensuite* en repos; car, dans ce cas, les deux contraires peuvent très-bien coexister.

concept de la *causalité*, nous sommes obligés de prendre pour exemple le mouvement, comme changement dans l'espace; et ce n'est même que par-là que nous pouvons rendre apercevables pour nous les changemens dont aucun entendement pur ne peut comprendre la possibilité. Changement est union de déterminations contradictoirement opposées entre elles dans l'existence d'une seule et même chose. Comment est-il possible maintenant que d'un état donné suive, dans la même chose, un état qui lui soit opposé? C'est ce que non-seulement aucune raison ne peut comprendre sans exemple, mais encore ce qu'il ne peut jamais rendre intelligible sans intuition, et cette intuition est celle du mouvement d'un point dans l'espace, dont l'existence en différens lieux (comme conséquence de déterminations contraires) nous rend seule apercevable le changement; car, pour pouvoir penser ensuite les changemens internes mêmes, nous sommes obligés de nous figurer le temps comme forme du sens intime, par une ligne, et les changemens intérieurs par le tracé de cette ligne (par le mouvement), par conséquent l'existence successive de nous-mêmes dans différens états par l'intuition extérieure. La raison en est que tout changement suppose quelque chose de constant dans l'intuition, pour que ce changement puisse lui-même être perçu seulement comme tel, et qu'aucune intuition constante ne peut être trou-

vée dans le sens intime. —Enfin, la catégorie de la *réciprocité*, quant à sa possibilité, ne peut être comprise par la raison seule; par conséquent la réalité objective de ce concept ne peut être saisie sans intuition, même extérieure, dans l'espace. Car, comment concevoir la possibilité que, s'il existe plusieurs substances, de l'existence de l'une, quelque chose (comme effet) suive dans l'existence de l'autre et réciproquement; et que par conséquent, par la raison qu'il y a quelque chose dans la première, qui ne peut être compris que par l'existence de la seconde, il doive aussi y avoir quelque chose dans la seconde qui ne puisse être compris que par la seule existence de la première? Car il faut cela pour la *réciprocité;* mais c'est ce qui ne peut se comprendre dans les choses qui sont chacune complètement isolées par leur substance. Si donc *Leibnitz*, tout en accordant une réciprocité aux substances du monde, eut besoin à cet effet de l'intervention de la divinité, c'est qu'il ne les considérait que comme les conçoit l'entendement pur; car il s'aperçut avec raison que la seule existence de ces substances n'en rendait pas la réciprocité compréhensible. Mais nous pouvons facilement rendre concevable la possibilité de cette réciprocité (des substances comme phénomènes) en nous les représentant dans l'espace, par conséquent dans l'intuition externe : car l'espace contient déjà *à priori*

des rapports extérieurs formels, comme conditions de la possibilité des rapports réels en soi (dans l'action et la réaction, et par conséquent des rapports de réciprocité). — De même, il peut être facilement prouvé que la possibilité des choses comme *quantités*, et par conséquent la réalité objective de la catégorie de la *quantité*, ne peut être exposée que dans l'intuition extérieure, et n'être ensuite appropriée au sens interne, d'après cette catégorie, que par le moyen de cette intuition. — Mais je dois, pour éviter d'être long, laisser les exemples à la réflexion du lecteur.

Toute cette observation est de la plus grande importance, non-seulement pour confirmer notre précédente réfutation de l'idéalisme, mais bien plus encore pour, quand on parle de la *connaissance de soi-même* tirée de la conscience interne seule et de la détermination de notre nature sans le secours des intuitions empiriques, nous faire voir les bornes étroites de la possibilité d'une telle connaissance.

La dernière conséquence de toute cette section est donc : tous les principes de l'entendement pur ne sont que des principes *à priori* de la possibilité de l'expérience, et à cette dernière seule se rapportent tous les principes synthétiques *à priori*, et même leur possibilité repose entièrement sur cette relation.

SCIENCE TRANSCENDENTALE DU JUGEMENT.

ANALYTIQUE DES PRINCIPES.

CHAPITRE III.

Du fondement de la distinction de tous les objets en général en Phénomènes et en Noumènes.

Jusqu'ici nous avons non-seulement parcouru la région de l'entendement pur, examiné chaque partie avec soin, mais nous l'avons encore mesurée, et nous y avons déterminé la place de chaque chose. Mais ce pays est une île renfermée par la nature même dans des bornes qui ne peuvent être déplacées. C'est le champ de la vérité (mot flatteur), mais entouré d'un vaste et tempêtueux océan, empire de l'illusion, où beaucoup de nuages et de bancs de glace, sur le point de disparaître, simulent à chaque instant un pays nouveau, et attirent sans cesse, par un espoir toujours trompé, le nautonier vagabond qui cherche de nouvelles terres à travers des périls continuels qu'il ne peut s'empêcher de courir et auxquels il ne peut trouver de fin. Mais avant de nous confier à cette mer, pour l'explorer dans toute son étendue, et pour être sûr s'il y a quelque chose à y espérer, il ne sera pas inutile de jeter auparavant un coup d'œil sur la carte du pays que nous allons quitter, et de nous assurer d'abord si nous ne pourrions pas nous contenter en tous cas de ce

qu'il nous offre, ou si nous ne devrions pas aussi être satisfaits, par nécessité, pour le cas où il n'y aurait pas d'autres terres cultivables partout ailleurs, de nous assurer ensuite à quel titre nous possédons ce pays, et comment nous pouvons nous y maintenir contre les prétentions ennemies. Quoique nous ayons déjà suffisamment répondu à ces questions dans le traité de l'Analytique, cependant la conviction se fortifiera encore par un court résumé de ces solutions, d'autant plus que les momens de cette Analytique seront réunis comme en un seul point.

Nous avons vu que tout ce que l'entendement tire de lui-même, sans l'emprunter de l'expérience, il ne l'a pour aucun autre usage que pour celui de l'expérience. Les principes de l'entendement pur, qu'ils soient constitutifs *à priori* (comme les principes mathématiques), ou purement régulateurs (comme les principes dynamiques), ne contiennent en quelque sorte que le pur schème de l'expérience possible; car elle ne tire son unité que de l'unité synthétique, que l'entendement donne de lui-même et originellement à la synthèse de l'imagination en rapport à l'aperception, et avec laquelle les phénomènes, comme des données pour la connaissance possible, doivent être *à priori* en rapport et en harmonie. Or, quoique les règles de l'entendement, non-seulement soient vraies *à priori*, mais encore

la source de toute vérité, c'est-à-dire de l'accord de notre connaissance avec les objets, en ce qu'elles contiennent la cause de la possibilité de l'expérience, comme de l'ensemble de toute connaissance dans laquelle les objets peuvent nous être donnés, il nous semble cependant qu'il ne suffit pas d'exposer ce qui est vrai, mais qu'il faut encore exposer ce que l'on désire savoir. Si donc par cette recherche critique nous n'apprenons rien de plus que ce que nous aurions très-bien appris de nous-mêmes dans l'usage empirique de l'entendement, sans une si subtile investigation, l'avantage qui en résulte ne paraît pas compenser les peines qu'il coûte. On peut, à la vérité, répondre à cela : qu'aucune témérité n'est plus préjudiciable à l'agrandissement de notre connaissance que celle qui exige toujours de voir une utilité avant qu'on ne se soit mis à la recherche de cette connaissance, et avant que l'on puisse se faire la moindre idée de cette utilité, quand même elle se présenterait sous les yeux. Mais il y a cependant un avantage qui peut être facilement compris du plus réfractaire et du plus chagrin disciple de cette investigation transcendentale, et qui peut aussi lui devenir cher et agréable : c'est que l'entendement, occupé simplement de son usage empirique, et qui ne réfléchit pas sur les sources de sa connaissance propre, peut très-bien fonctionner, il est vrai, mais il ne peut déterminer

lui-même les limites de son usage, ni connaître ce qui est en-deçà ou en-delà des bornes qui lui sont imposées; car, pour cela, il faut précisément les investigations profondes que nous avons établies. Mais, s'il ne peut distinguer quelles questions sont ou non dans son horizon, il ne sera jamais sûr de ses prétentions ni de son avoir; mais il devra s'attendre à essuyer d'humilians et de nombreux redressemens, si (ce qu'il ne pourra éviter) il franchit continuellemet les limites de sa domination et se laisse entraîner à l'opinion et aux illusions.

L'entendement ne peut donc jamais faire un usage transcendental de tous ses principes *à priori;* il ne peut même employer ses concepts qu'empiriquement. C'est là un principe qui, s'il peut être connu avec conviction, tend aux plus graves conséquences. L'usage transcendental d'un concept dans un principe consiste en ce qu'il se rapporte aux choses *en général* et *en soi*, mais l'usage empirique ne se rapporte qu'aux seuls *phénomènes,* c'est-à-dire aux objets d'une *expérience* possible. Et l'on conçoit par ce qui suit que ce dernier usage est le seul qui puisse avoir lieu. Il faut d'abord pour tout concept la forme logique d'un concept en général (de la pensée), et ensuite la possibilité de lui soumettre un objet auquel il se rapporte. Sans cet objet il n'a pas de sens et manque de contenu, quoiqu'il puisse toujours renfermer la

fonction logique servant à former un concept avec certaines données. Or, un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition ; et, quand même une intuition pure est possible *à priori* avant l'objet, cependant elle ne peut recevoir son objet, et par conséquent sa valeur objective, que par l'intuition empirique dont elle est la forme. Tous les concepts, et avec eux par conséquent tous les principes, quoique *à priori,* se rapportent cependant à des intuitions empiriques, c'est-à-dire à des données pour l'expérience possible. Autrement, ils n'ont aucune valeur objective, et ne sont qu'un vrai jeu, soit de l'imagination, soit de l'entendement, avec les représentations respectives de l'une ou de l'autre de ces facultés. Qu'on prenne seulement pour exemple les concepts mathématiques, et d'abord même dans leurs intuitions pures. L'espace a trois dimensions ; d'un point à un autre point on ne peut tirer qu'une ligne droite ; etc. Quoique tous ces principes et la représentation de l'objet qui composent cette science soient absolument produits *à priori* dans l'esprit, ils ne signifieraient cependant rien si nous ne pouvions toujours faire voir leur valeur dans les phénomènes (objets empiriques). Il faut donc *aussi rendre sensible* un concept particulier, c'est-à-dire exposer en intuition l'objet qui lui correspond, parce que sans cet objet le concept resterait (comme on dit) sans

aucun *sens*, c'est-à-dire sans signification, sans valeur. Les mathématiques satisfont à cette condition par la construction de la figure, qui est un phénomène perceptible au sens (quoique donné *à priori*). Le concept de quantité cherche, dans la même science, son expression, sa valeur, dans le nombre; celui-ci dans les doigts, dans des tables à calculer, ou dans des points et des lignes placés sous les yeux. Le concept reste toujours produit *à priori*, ainsi que les principes synthétiques ou formules résulant de ces concepts; mais leur usage et leur rapport aux objets supposés ne peut être cherché, en définitive, que dans l'expérience, dont la possibilité (quant à la forme) est contenue *à priori* dans ces concepts.

Mais la même chose a lieu aussi avec toutes les catégories et les principes qui s'en forment; c'est ce qui résulte également de ce que nous n'en pouvons absolument définir réellement une seule, c'est-à-dire de ce que nous ne pouvons rendre intelligible la possibilité de leur objet, sans nous rabattre sur les conditions de la sensibilité, par conséquent sur la forme des phénomènes, comme les conditions auxquelles ces catégories doivent par conséquent être restreintes comme à leur unique objet. En effet, si l'on fait disparaître cette condition, toute valeur, tout sens, c'est-à-dire tout rapport à l'objet disparaît, et l'on ne peut concevoir alors par aucun exemple ce que peut être l'objet propre de ces concepts.

On ne peut guère définir le concept de quantité en général que de cette manière : c'est cette détermination d'une chose qui consiste à concevoir l'unité plusieurs fois dans cette chose. Mais ce nombre de fois est fondé sur la répétition successive, par conséquent sur le temps et sur la synthèse (de l'homogène) en lui. La réalité ne peut être définie par opposition à la négation qu'en pensant un temps (comme l'ensemble de toute existence), qui est plein de réalité, ou qui en est vide. Si je fais abstraction de la permanence (qui est une existence de tout temps), il ne me reste, pour le concept de substance, que la représentation logique de sujet, que je crois réaliser en me représentant quelque chose qui peut avoir lieu simplement comme sujet (sans être attribut de rien). Mais ce n'est pas là pure ignorance des conditions sous lesquelles cette prérogative logique pourrait convenir à une chose, car elle ne peut absolument servir à aucun autre usage, et l'on n'en peut rien tirer, puisqu'aucun objet de l'usage de ce concept n'est déterminé en elle, et qu'on ignore complètement si ce concept signifie quelque chose. Quant au concept de cause (abstraction faite du temps dans lequel quelque chose succède à une autre chose suivant une règle), je ne trouverais rien dans la catégorie pure, si ce n'est qu'il y a quelque chose d'où l'on peut conclure à l'existence d'une autre chose, et alors, non—

seulement on ne pourrait pas distinguer par ce moyen la cause et l'effet, mais encore, comme il faut, pour que ce raisonnement soit possible, des conditions dont je ne sais absolument rien, ce concept n'aurait alors aucune détermination par rapport à la manière dont il cadre avec un objet. Le prétendu principe : tout accident a une cause, se présente ici, assez gravement, il est vrai, comme ayant sa valeur en lui-même; mais si je demande ce que l'on entend par accident, l'on répond : ce dont le non-être est possible. Mais est-il possible de savoir à quoi l'on reconnaît cette possibilité du non-être, si ce n'est en se représentant dans la série des phénomènes une succession, et dans celle-ci une existence qui suit la non-existence (ou réciproquement); en se représentant par conséquent un changement? Car, que la non-existence d'une chose ne soit pas contradictoire en soi, c'est là une pauvre aptitude à une condition logique, qui est, à la vérité, nécessaire pour le concept, mais qui n'est pas à beaucoup près suffisante pour la possibilité réelle. En effet, de ce que je puis supprimer par la pensée toutes substances existantes, sans être contradictoire avec moi-même, je n'en puis cependant pas conclure la contingence objective dans leur existence, c'est-à-dire la possibilité de leur non-existence en elles-mêmes. Pour ce qui concerne le concept de commerce ou de réciprocité, on comprend facilement que, comme

les catégories pures de substance et de causalité ne permettent aucune définition qui détermine l'objet, la causalité réciproque dans le rapport des substances entr'elles (*commercium*) n'en est pas plus susceptible. Personne n'a donc pu définir que par une tautologie manifeste la possibilité, l'existence et la nécessité, en voulant tirer cette définition du seul entendement pur. Car, ceux qui substituent la possibilité logique du *concept* (lorsque ce concept ne se contredit pas lui-même) à la possibilité transcendentale *des choses* (lorsqu'un objet répond au concept), se font une illusion dont les inhabiles seuls peuvent se contenter (1).

Il suit donc nécessairement de-là que les concepts purs de l'entendement ne peuvent jamais avoir un usage *transcendental*, mais seulement un usage toujours *empirique*, et que les principes de l'entendement pur ne se rapportent aux objets des sens que quand les sens sont en rapport avec les conditions générales d'une expérience possible,

(1) En un mot, tous ces concepts ne peuvent être *prouvés* par rien, ni leur possibilité réelle établie, si l'on supprime toute intuition sensible (la seule que nous ayons); car il ne reste alors que la possibilité *logique* seule, c'est-à-dire que le concept (la pensée) est possible. Mais ce n'est pas du concept qu'il est question, mais seulement de savoir si ce concept se rapporte à un objet, et si par conséquent il signifie quelque chose.

mais jamais aux choses en général (sans égard à la manière dont nous pouvons les percevoir).

L'Analytique transcendentale a donc cet important résultat : que l'entendement ne peut jamais aboutir *à priori* qu'à anticiper la forme d'une expérience possible en général; et que ce qui n'est pas perçu, ce qui n'est pas phénomène, ne pouvant être un objet d'expérience, l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité, en-deçà desquelles seulement les objets nous sont donnés. Ces principes sont donc simplement des principes de l'exposition des phénomènes, et le nom pompeux d'une ontologie, qui prétend donner une connaissance synthétique *à priori* des choses dans une doctrine systématique (v. g., le principe de causalité), doit faire place à la dénomination modeste de simple Analytique de l'entendement pur.

La pensée est l'action de rapporter une intuition donnée à un objet. Si l'espèce de cette intuition n'est donnée d'aucune manière, l'objet est alors simplement transcendental, et le concept intellectuel n'a qu'un usage transcendental, savoir : l'unité de la pensée d'une diversité en général. Aucun objet n'est donc déterminé, mais seulement la pensée d'un objet en général est exprimée suivant différens *modes* par une catégorie pure, dans laquelle on fait abstraction de toute condition de l'intuition sensible, comme de la seule qui nous est possible. Or,

il faut encore, pour l'usage d'un concept, une fonction du jugement par laquelle un objet est subsumé à ce concept, par conséquent la condition formelle au moins, sous laquelle quelque chose peut être donné en intuition. Si cette condition du jugement (schême) n'est pas remplie, la subsumption ne peut plus avoir lieu; car rien alors n'est donné qui puisse être subsumé au concept. L'usage purement transcendental des catégories est donc nul par le fait, et n'a aucun objet déterminé, ni même déterminable quant à la forme. D'où il suit que la catégorie pure ne convient non plus à aucun principe synthétique *à priori;* que les principes de l'entendement pur n'ont qu'un usage empirique, mais jamais un usage transcendental, et que nulle part hors du champ de l'expérience possible, des principes synthétiques *à priori* ne sont possibles.

Il peut donc être convenable de s'exprimer ainsi: les catégories pures, sans conditions formelles de la sensibilité, ont une valeur purement transcendentale; mais elles ne sont d'aucun usage transcendental, car cet usage est impossible en *soi*, parce qu'elles manquent de toutes les conditions d'un usage quelconque (dans les jugemens), à savoir: des conditions formelles de la subsumption d'un objet supposable à ces concepts. Puis donc que (comme catégories pures) elles ne doivent avoir aucun usage empirique, et qu'elles n'en peuvent avoir un trans-

cendental, elles ne sont d'aucun usage, si on les isole de toute sensibilité, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être appliquées à aucun objet supposable; elles sont plutôt simplement des formes pures de l'usage de l'entendement par rapport aux objets en général et à l'usage de la pensée, sans que par elles seules aucun objet puisse être pensé ou déterminé.

Il y a cependant ici au fond une illusion très-difficile à éviter. Les catégories, quant à leur origine, ne se fondent pas sur la sensibilité, comme les *formes de l'intuition,* l'espace et le temps; elles semblent donc permettre une application au-delà de tous les objets de l'expérience. Mais elles ne sont en elles-mêmes que les *formes de la pensée,* qui contiennent la simple faculté logique d'unir *à priori,* en une conscience unique, la diversité donnée en intuition, et alors elles peuvent, si on leur enlève la seule intuition à nous possible, avoir encore moins de valeur et de sens que ces formes sensibles pures par lesquelles cependant un objet est au moins donné; au lieu que cette espèce de liaison de la diversité, propre à notre entendement, ne signifie rien, si cette intuition, dans laquelle seule cette diversité peut être donnée, n'intervient. — Neanmoins, lorsque nous appelons certains objets du nom de phénomènes, d'êtres des sens (*phænomena*), distinguant alors la manière dont nous les percevons de leur nature absolue, il est cependant déjà

dans notre idée de leur opposer, ou ces mêmes objets quant à cette nature absolue, quoique nous ne la percevions pas en eux, ou même d'autres choses possibles, qui ne sont pas des objets de nos sens, comme des objets purement conçus par l'entendement. Nous appelons ces objets des êtres intellectuels, des êtres de l'entendement (*Noumena*). On demande donc : si nos concepts purs de l'entendement ne peuvent avoir aucune valeur dans ce dernier sens, et s'ils ne pourraient pas être une manière de les connaître ?

Il se présente tout d'abord ici une équivoque qui peut occasioner une erreur grave : c'est que l'entendement, quand il appelle phénomène un objet considéré sous un certain rapport, se fait encore en même temps, outre ce rapport, une idée d'un *objet en soi*, et par conséquent se persuade qu'il peut se faire aussi des *concepts* d'un objet semblable; et comme l'entendement ne fournit autre chose que les catégories, et que l'objet dans ce dernier sens devrait au moins pouvoir être conçu par les concepts purs de l'entendement, il est conduit de cette manière à prendre le concept complètement indéterminé d'un être de raison, comme quelque chose en général hors du domaine de la sensibilité, pour les concepts *déterminés* d'un être que nous pouvons connaître de quelque manière par le secours de l'entendement.

Si par *noumène* nous entendons une chose, en tant qu'elle *n'est pas objet de notre intuition sensible*, abstraction faite de notre manière de la percevoir, cette chose est alors un noumène dans le sens *négatif*. Mais si nous entendons par-là *un objet* d'une *intuition non sensible*, nous supposons alors une intuition particulière, intellectuelle, mais qui n'est point la nôtre, dont même nous ne pouvons entrevoir la possibilité; et cette chose serait alors un noumène dans le sens *positif*.

La science de la sensibilité est donc tout à la fois celle des noumènes dans le sens négatif, c'est-à-dire la science des choses que l'entendement doit penser sans ce rapport à notre espèce d'intuition, par conséquent non simplement comme phénomènes, mais comme choses en soi, et au sujet desquelles néanmoins l'entendement comprend en même temps, dans cette manière de les considérer abstraitement, qu'il ne peut faire aucun usage de ses catégories, puisque celles-ci n'ont de valeur que par rapport à l'unité des intuitions dans l'espace et le temps, et ne peuvent déterminer *à priori* cette unité d'union par les concepts généraux qu'à cause de la seule idéalité de l'espace et du temps. Partout où cette unité de temps ne peut être trouvée, par conséquent dans le noumène, là cesse complètement tout usage et même toute valeur des catégories : car la possibilité même des choses qui

devraient répondre aux catégories ne se laisse pas apercevoir. Qu'il me soit permis, à ce sujet, de renvoyer simplement à ce que j'ai dit au commencement de l'observation générale sur le chapitre précédent. La possibilité d'une chose ne peut donc jamais être prouvée par la non-contradiction de son concept, mais seulement par la justification de ce concept au moyen d'une intuition correspondante. Si donc nous voulions appliquer les catégories à des objets qui ne peuvent être considérés comme des phénomènes, il nous faudrait pour fondement une intuition autre que l'intuition sensible, et alors l'objet serait un noumène dans le *sens positif*. Mais comme une intuition de cette nature, une intuition intellectuelle, est absolument en dehors de notre faculté de connaître, l'usage des catégories ne peut aucunement s'étendre hors des limites des objets de l'expérience; et si, par hasard, des êtres intelligibles correspondent aux êtres sensibles, il peut aussi y avoir des êtres intellectuels auxquels notre faculté intuitive sensible n'a aucun rapport; mais alors nos concepts intellectuels, comme simples formes de pensées accommodées à notre intuition sensible, ne sont plus le moins du monde appropriés aux êtres de cette nature, d'où il arrive que ce que nous appelons noumène ne doit être entendu que dans le sens *négatif*.

Si l'on retranche d'une connaissance empirique toute pensée (par catégories), il ne reste plus aucune connaissance d'un objet; car rien n'est pensé par la seule intuition : et, de ce que cette affection de la sensibilité est en moi, il ne s'ensuit aucun rapport de ces mêmes représentations à un objet. Si je supprime au contraire toute intuition, la forme de la pensée, c'est-à-dire la manière d'assigner un objet à la diversité d'une intuition possible, demeure néanmoins; ce qui fait que les catégories s'étendent plus loin que l'intuition sensible, puisqu'elles pensent les objets en général sans égard à la manière particulière (la sensibilité) dont ils peuvent être donnés. Mais elles ne déterminent pas par-là une plus grande sphère d'objets, puisqu'on n'en peut supposer d'autres donnés qu'en supposant possible une autre espèce d'intuition sensible; ce à quoi nous ne sommes point autorisés.

J'appelle problématique un concept qui ne renferme aucune contradiction, et qui, comme limite des concepts donnés, tient à d'autres connaissances, mais dont la réalité objective ne peut être connue d'aucune manière. Le concept d'un *noumène*, c'est-à-dire d'une chose qui doit être pensée, non comme objet des sens, mais comme une chose en soi (seulement par un entendement pur), n'est point du tout contradictoire; car on ne peut affirmer de la

sensibilité qu'elle soit la seule manière possible de percevoir. De plus, ce concept est nécessaire pour que l'intuition sensible ne s'étende pas jusqu'aux choses en soi, et par conséquent pour que la valeur objective de la connaissance sensible soit limitée (car le reste, que l'intuition sensible n'atteint pas, s'appelle, par cette raison, noumène, pour indiquer que cette connaissance ne peut s'étendre au-delà de ce que pense l'entendement). Mais, en définitive, la possibilité de ces noumènes ne peut être aperçue, et en dehors de la sphère des phénomènes tout est vide (par rapport à nous) : c'est-à-dire que nous avons un entendement qui s'étend *problématiquement* plus loin que l'intuition, mais que nous n'avons aucune intuition, ni même aucun concept d'une intuition possible par laquelle des objets nous soient donnés hors du champ de la sensibilité, et que l'entendement peut être employé *assertoriquement* hors de ce champ. Le concept d'un noumène est donc simplement un *concept limitatif* destiné à circonscrire les prétentions de la sensibilité, et par conséquent seulement d'un usage négatif. Néanmoins, ce concept n'est point une fiction arbitraire, mais il est inhérent à la sensibilité, sans cependant que quelque chose de positif puisse être hors de la circonscription de celle-ci.

La distinction des objets en *phénomènes* et *noumènes*, en monde sensible et en monde intellec-

tuel, ne peut recevoir un *sens positif*, quoique des concepts puissent réellement se distinguer en sensibles et en intellectuels; car on ne peut déterminer aucun objet à ces derniers, qui par conséquent ne peuvent avoir une valeur objective. Si l'on sort des sens, comment faire concevoir que nos catégories (qui seraient les seuls concepts restans pour les noumènes) signifiassent jamais quelque chose, quand, pour leur rapport à un objet quelconque, il faudrait quelque chose de plus que la seule unité de la pensée, à savoir : une intuition possible donnée à laquelle cette unité pût se rapporter? Néanmoins, le concept d'un *noumène,* pris d'une manière simplement problématique, est non-seulement admissible, mais comme concept qui limite la sensibilité, il est de plus indispensable. Mais alors, non-seulement le noumène n'est pas un *objet intelligible* particulier de notre entendement, mais c'est même une question de savoir s'il peut y avoir un entendement, quel qu'en soit le sujet, capable de connaître son objet, non discursivement par des catégories, mais intuitivement par une intuition non sensible, objet de la possibilité duquel nous ne pouvons nous faire la moindre idée. Notre entendement reçoit donc, de cette manière, une extension négative; c'est-à-dire qu'il n'est point borné par la sensibilité, mais plutôt qu'il la limite en appelant *noumènes* les choses en soi (non considérées comme phénomènes).

Mais il se pose aussi par le fait même des bornes qui l'empêchent de connaître les noumènes par aucunes catégories, ce qui le réduit à ne les concevoir par conséquent que sous le nom de quelque chose d'inconnu.

Je trouve néanmoins dans les écrits des modernes une acception toute différente des mots (*mundi sensibilis et intelligibilis*) (1), et tout à fait différente de celle qu'y attachaient les anciens, acception qui cependant ne présente assurément aucune difficulté, mais qui n'est qu'une inutile substitution de mots. Il a donc plu à quelques-uns d'appeler l'ensemble des phénomènes, en tant qu'ils sont perçus, monde sensible, et monde intellectuel, en tant que leur enchaînement est conçu suivant des lois générales de l'entendement. L'astronomie théorétique, qui traite de l'observation du ciel étoilé, serait en conséquence appelée le monde sensible, et l'astronomie contemplative (expliquée à-peu-près suivant le système de *Copernic*, ou par les lois de la gravitation de *Newton*), le monde intelligible. Mais ce renverse-

(1) Il ne faut pas employer, au lieu des mots : monde *intelligible* (*mundus intelligibilis*) ceux de monde *intellectuel*, comme on a coutume de le faire en allemand ; car les *connaissances* seules sont ou intellectuelles ou sensitives. Mais il n'y a que ce qui peut être *soumis* à l'une ou à l'autre manière de percevoir, par conséquent les objets, qui doivent s'appeler intelligibles ou sensibles.

ment de mots n'est qu'un subterfuge sophistique pour éviter une question incommode, en dénaturant chacun à son gré le sens des mots. Par rapport aux phénomènes, l'entendement et la raison ont sans doute leur usage; mais on demande si l'un et l'autre en seraient encore susceptibles si l'objet n'était pas phénomène (mais noumène), et si l'on prend l'objet en ce sens quand il est pensé en soi comme purement intelligible, c'est-à-dire quand il est donné à l'entendement seul, et non aux sens. On demande donc si, outre cet usage empirique de l'entendement (même dans la représentation newtonienne du système du monde), il en est encore un transcendental possible qui considère le noumène comme objet en soi : à quoi nous avons répondu négativement.

Quand donc nous disons : les sens nous représentent les objets comme ils apparaissent, et l'entendement comme ils sont; il ne faut pas prendre cette dernière expression dans le sens transcendental, mais simplement dans le sens empirique, savoir : comme ils doivent être représentés, en tant qu'objets de l'expérience, dans l'enchaînement universel des phénomènes, et non d'après ce qu'ils peuvent être hors du rapport de l'expérience possible, et par conséquent hors du rapport des sens en général, c'est-à-dire comme objets de l'entendement pur. Car cela nous sera inconnu à jamais, au point

que nous ne savons pas même si une telle connaissance transcendentale (extraordinaire) est absolument possible, au moins une connaissance analogue à celle qui est soumise à nos catégories ordinaires. L'*entendement* et la *sensibilité* ne peuvent déterminer en nous des objets que dans leur *union*. Si nous les séparons, nous avons des intuitions sans concepts, ou des concepts sans intuitions, et dans les deux cas, des représentations que nous ne pouvons rapporter à aucun objet déterminé.

Si, après tous ces éclaircissemens, on hésite encore à renoncer à l'usage purement transcendental des catégories, qu'on essaie de les faire servir à quelque affirmation synthétique. Car une affirmation analytique ne mène pas loin l'entendement; l'on ne s'y occupe que de ce qui est déjà pensé dans le concept, laissant en doute si ce concept en lui-même a rapport à des objets, ou si seulement il désigne l'unité de la pensée en général (unité qui fait complètement abstraction de la manière dont un objet peut être donné); il lui suffit de savoir ce qui est dans son concept, peu importe à quoi se rapporte ce concept. Que l'on procède donc, dis-je, avec un principe synthétique et prétendu transcendental, tel que : tout ce qui est existe comme substance ou comme détermination; ou bien : tout contingent existe en tant qu'effet d'une autre chose, savoir : de sa cause, etc. Je demande alors où l'on

prendra ces principes synthétiques, puisque les concepts ne doivent pas valoir par rapport à l'expérience possible, mais seulement par rapport aux choses en soi (aux noumènes)? Où est ce moyen toujours requis dans une proposition synthétique pour unir entre elles, dans le même concept, des choses qui n'ont aucune affinité logique (analytique)? On ne démontrera jamais une pareille proposition; et, ce qui plus est, on ne pourra jamais s'assurer de la possibilité d'une telle affirmation pure sans recourir à l'usage empirique de l'entendement, et par conséquent sans renoncer absolument à un jugement pur et indépendant des sens. Ainsi donc, le concept d'objets purs simplement intelligibles est absolument dépourvu de tous principes de son application, parce que l'on ne peut imaginer aucune manière dont ces objets pourraient être donnés, et que la pensée problématique, qui leur laisse cependant un lieu ouvert, sert seulement comme d'un espace vide pour circonscrire les principes empiriques, sans cependant renfermer en soi, ni faire voir aucun autre objet de la connaissance hors de la sphère de ces derniers.

APPENDICE.

DE L'AMPHIBOLIE DES CONCEPTS DE LA RÉFLEXION

par la confusion de l'usage empirique avec l'usage transcendental de l'entendement.

La *réflexion* ne s'occupe pas des objets, même

pour en acquérir directement des concepts ; mais elle est l'état de l'esprit par lequel nous nous préparons à la découverte des conditions subjectives sous lesquelles nous pouvons parvenir aux concepts. Elle est la conscience du rapport des représentations données aux sources diverses de notre connaissance, conscience par laquelle seule peut être déterminé exactement le rapport des représentations entre elles. Mais la première question qui se présente à traiter au sujet de nos représentations est celle-ci : par quelle faculté de connaître se trouvent-elles réunies ? est-ce par l'entendement ou par les sens qu'elles sont liées ou comparées ? Plusieurs jugemens sont acceptés par habitude ou liés par inclination ; mais parce qu'aucune réflexion ne les précède, ou du moins ne les suit critiquement, ils valent comme ayant leur origine dans l'entendement. Mais tous les jugemens n'ont pas besoin d'examen, c'est-à-dire d'une attention aux principes de leur vérité ; car, s'il y en a de certains immédiatement, par exemple, dans cette proposition : il n'y a qu'une ligne droite possible entre deux points, ils ne peuvent avoir un caractère de vérité plus immédiat que celui même qu'ils expriment. Mais tous les jugemens, toutes les comparaisons exigent la *réflexion*, c'est-à-dire la distinction de la faculté de connaître à laquelle se rapportent les concepts donnés. J'appelle *réflexion transcendentale* l'action

de mettre en rapport la comparaison de la représentation en général avec la faculté de connaître dans laquelle elle s'accomplit, et de distinguer si ces deux choses sont comparées entre elles comme appartenant à l'entendement ou à l'intuition sensible. Mais les rapports dans lesquels les concepts peuvent s'appartenir mutuellement dans un état de l'esprit sont les rapports d'*identité* et de *diversité*, de *convenance* et de *répugnance*, d'*interne* et d'*externe*, enfin de *déterminable* et de *détermination* (de matière et de forme). La détermination légitime de ce rapport consiste à savoir dans quelle faculté de connaître, de la sensibilité ou de l'entendement, ces concepts tiennent *subjectivement* les uns aux autres : car la différence des facultés dont ces concepts pourraient dépendre est elle-même le principe d'une grande différence dans la manière dont les concepts doivent être pensés.

Avant tout jugement objectif, nous comparons les concepts pour arriver à l'*identité* (de plusieurs représentations sous un seul concept), afin d'obtenir des jugemens *universels*, ou pour saisir la *diversité* de ces mêmes représentations, afin d'obtenir des jugemens *particuliers*, ou pour en saisir l'*accord*, ce qui donne naissance aux jugemens *affirmatifs*, ou pour en saisir l'opposition ou le *désaccord*, d'où naissent les jugemens *négatifs*, etc. Nous devrions par cette raison, ce semble, appeler les concepts

dont il s'agit concepts comparatifs (*conceptus comparationis*). Mais parce que, quand il ne s'agit pas de la forme logique des concepts, mais bien de leur matière, c'est-à-dire de savoir si les choses mêmes sont identiques ou diverses, d'accord ou en désaccord, etc., les choses peuvent avoir un double rapport à notre faculté de connaître, savoir, à la sensibilité et à l'entendement, et comme la manière dont elles s'appartiennent réciproquement dépend de leur rapport à telle ou telle faculté ; —la réflexion transcendentale, c'est-à-dire la conscience du rapport des représentations données à l'une ou à l'autre faculté, pourra donc seule déterminer leur rapport entre elles. L'on ne pourra donc pas décider par les concepts mêmes, au moyen de la simple comparaison (*comparatio*), si les choses sont identiques ou diverses, d'accord ou opposées, etc.; mais seulement par la distinction du mode de connaître auquel elles appartiennent, c'est-à-dire au moyen d'une réflexion (*reflexio*) transcendentale. On pourrait donc dire que la *réflexion logique* est une simple comparaison, car on y fait abstraction de la faculté de connaître à laquelle appartiennent les représentations données, lesquelles par conséquent demandent à être traitées comme homogènes, eu égard à leur siége dans l'esprit ; mais que la *réflexion transcendentale* (qui concerne les objets mêmes) renferme le principe de la possibilité de la comparaison objective des représentations entre elles,

et diffère par conséquent beaucoup de la réflexion logique parce que la faculté de connaître à laquelle ces représentations appartiennent n'est pas la même. Cette réflexion transcendentale est un devoir dont personne ne peut se dispenser s'il veut porter un jugement *à priori* sur quelque chose. Nous nous en occuperons d'abord et nous n'en tirerons pas peu de lumière pour la détermination de l'œuvre propre de l'entendement.

1° *Identité* et *Diversité*. Quand un objet se présente plusieurs fois à nous, mais chaque fois avec les mêmes déterminations internes (*qualitas* et *quantitas*), alors il est le même; s'il vaut comme objet de l'entendement pur, il est toujours le même, et n'est pas plusieurs choses, mais une seule chose (*numerica identitas*); mais si c'est un phénomène, alors il ne s'agit pas de la comparaison des concepts; mais, quelque identique que tout puisse être par rapport à ces concepts, cependant la diversité de ce phénomène dans le même temps est une raison très-suffisante de la *diversité numérique* de l'objet même (des sens). Ainsi, dans deux gouttes d'eau, l'on peut absolument faire abstraction de toute différence interne (de la qualité et de la quantité); il suffit qu'elles soient perçues dans différens lieux en même temps pour qu'on les tienne pour numériquement différentes. *Leibnitz* prit les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent pour des *intelligibilia*, c'est-

à-dire pour des objets de l'entendement pur (quoiqu'il les signalât du nom de phénomènes, à cause de la confusion de leurs représentations); et alors son principe des *indiscernables* (*principium identitatis indiscernibilium*) ne pouvait certainement être attaqué; mais comme ce sont des objets de la sensibilité, et que l'entendement en rapport avec eux n'est susceptible d'aucun usage pur, mais seulement d'un usage empirique, alors la multiplicité et la diversité numérique sont données par l'espace même, comme conditions des phénomènes extérieurs. Car une partie de l'espace, quoique absolument égale et semblable à une autre, lui est cependant extérieure, et par-là même une partie différente de la première, à laquelle elle s'ajoute pour composer avec elle un plus grand espace; et ceci doit valoir pour tout ce qui est ensemble dans les divers endroits de l'espace, si semblable et égal que tout cela puisse être d'ailleurs.

2° *Convenance* et *Disconvenance*. Quand la réalité ne nous est présentée que par l'entendement pur (*realitas noumenon*), aucune disconvenance ne peut se concevoir entre les réalités; c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir un rapport tel que ces réalités, étant unies dans un même sujet, détruisent mutuellement leurs conséquences, et que $3 - 3 = 0$. Au contraire, les réalités dans le phénomène (*realitas phænomenon*) peuvent, sans aucun doute, être op-

posées entre elles, et, réunies dans un même sujet, l'une peut détruire tout à fait ou en partie la *conséquence de l'autre*, par exemple, deux forces motrices sur la même ligne droite, en tant qu'elles dirigent, pressent un point dans une direction opposée, ou même le plaisir qui compense la douleur.

3° *Interne* et *Externe*. Dans un objet de l'entendement pur, cela seul est interne qui n'a aucun rapport, quant à l'existence, à quelque chose différent de lui. Au contraire, les déterminations internes d'une *substantia phænomenon* dans l'espace ne sont que des rapports, et la *substantia phænomenon* elle-même n'est qu'un ensemble de pures relations. Nous ne connaissons la substance dans l'espace que par les forces qui se manifestent en lui, soit attractivement (attraction), soit répulsivement (répulsion et impénétrabilité); nous ne pouvons connaître les autres propriétés qui composent le concept de la substance qui apparaît dans l'espace et que nous appelons matière. Comme objet de l'entendement pur, toute substance au contraire doit avoir des déterminations et des forces internes qui en modifient la réalité interne. Mais que puis-je concevoir comme accidens internes, sinon ceux qui me sont rapportés par mon sens intime, savoir : ou ce qui est une *pensée*, ou ce qui y est analogue? C'est ce qui conduisit *Leibnitz* à faire de chaque substance un sujet simple, doué de la faculté représentative, en un mot,

une *monade*, parce qu'il concevait les substances comme des *noumena*, sans excepter les parties constitutives de la matière, après toutefois en avoir retranché par la pensée tout ce qui peut être regardé comme relation externe, par conséquent aussi la *composition*.

4° *Matière* et *Forme*. Ces deux concepts servent de fondement à toute autre réflexion, tant ils sont intimement unis à tout usage de l'entendement. La matière désigne le déterminable en général, la forme en désigne la détermination (toutes deux dans le sens transcendental, puisque l'on fait abstraction de toute différence de ce qui est donné et de la manière dont il est déterminé). Les logiciens appelaient autrefois le général, la matière, et la différence spécifique, la forme. Dans tous jugemens on peut appeler les concepts donnés, la matière logique (du jugement), et leur rapport (par le moyen de la copule), la forme du jugement. Dans tout être, les parties essentielles (*essentialia*) de cet être en constituent la matière; la manière dont ces parties sont liées en une chose en est la forme essentielle. Par rapport aux choses en général, la réalité non bornée était aussi regardée comme matière de toute possibilité, et sa limitation (négation), comme la forme par laquelle une chose se distingue d'une autre suivant des concepts transcendentaux. L'entendement exige donc d'abord que quelque chose soit donné (au moins en

concept), pour pouvoir le déterminer d'une certaine manière. La matière précède donc la forme dans le concept de l'entendement pur, et c'est pour cette raison que *Leibnitz* admet d'abord des choses (des monades), et ensuite leur faculté représentative intérieure, faculté qui leur est inhérente, pour ensuite fonder là-dessus leur rapport externe et le commerce de leurs états (savoir : des représentations). L'espace et le temps étaient donc possibles; le premier par le rapport des substances seulement, le second par la liaison réciproque de leurs déterminations, comme principes et conséquences.

Il en devrait être effectivement ainsi dans le cas où l'entendement pur pourrait se rapporter immédiatement aux objets, et si l'espace et le temps étaient des déterminations des choses en soi. Mais si ce sont de pures intuitions sensibles, dans lesquelles nous déterminons tous les objets simplement comme phénomènes, alors la forme de l'intuition (comme qualité subjective de la sensibilité) précède toute matière des sensations; par conséquent l'espace et le temps précèdent tous les phénomènes, toutes les données de l'expérience, et celle-ci n'est enfin possible qu'à ces conditions. Le philosophe intellectuel ne pouvait supporter que la forme précède les choses mêmes, et qu'elle doive en déterminer la possibilité. Prétention tout à fait juste, après avoir supposé que nous voyons les choses

telles qu'elles sont réellement (quoique d'une manière confuse). Mais comme l'intuition sensible est une condition subjective particulière qui sert de fondement *à priori* à toute perception, et en est la forme primitive, alors la forme en soi est seule donnée; et tant s'en faut que la matière (ou les choses mêmes qui apparaissent) doive servir de fondement (comme on devrait le penser d'après les seuls concepts), qu'au contraire, la possibilité de la matière suppose comme donnée d'avance l'intuition formelle (l'espace et le temps).

OBSERVATION

Sur l'Amphibolie des concepts réfléchis.

Qu'il me soit permis d'appeler *lieu transcendental* la place que nous avons assignée à un concept, soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement pur. De cette manière, l'assignation de la place qui compète à tout concept, suivant la diversité de son usage, et la méthode propre à déterminer ce lieu par règles pour tous les concepts, serait la *Topique transcendentale;* science qui garantirait fondamentalement des surprises de l'entendement pur et des illusions qui en sont la suite, puisqu'elle distinguerait toujours à quelle faculté cognitive appartiennent proprement les concepts. On peut appeler *tout concept,* tout titre auquel plusieurs connaissances sont soumises, un *lieu logique* : c'est là-dessus que se fonde

la *Topique logique* d'Aristote, dont les rhéteurs et les orateurs pouvaient se servir pour chercher sous certains titres de la pensée ce qui convenait le mieux à une matière proposée, et pour pouvoir subtiliser ou parler longuement sur un sujet donné, avec une apparence de profondeur.

La Topique *transcendentale* ne contient au contraire que les quatre titres précédens de toute comparaison et de toute distinction; titres qui diffèrent des catégories en ce qu'ils ne présentent pas l'objet suivant ce qui compose son concept (quantité, réalité), mais en ce qu'ils représentent seulement la comparaison des représentations qui précède le concept des choses. Mais cette comparaison a besoin, avant tout, d'une réflexion, c'est-à-dire d'une détermination du lieu auquel appartiennent les représentations des choses qui sont comparées, afin de savoir si c'est l'entendement pur qui les pense, ou si la sensibilité les donne dans le phénomène.

Les concepts peuvent être comparés logiquement, sans pour cela qu'on se soucie du lieu auquel appartiennent leurs objets, c'est-à-dire si, comme noumènes, ils appartiennent à l'entendement, ou si, comme phénomènes, ils appartiennent à la sensibilité. Mais si, avec ces concepts, nous voulons arriver aux objets, il est besoin avant tout d'une réflexion transcendentale pour savoir à quelle faculté cognitive sont soumis les objets, si c'est à

l'entendement pur ou à la sensibilité. Sans cette réflexion, je fais un usage très-incertain de ces concepts; et de-là les prétendus principes synthétiques que la raison critique ne peut reconnaître, et qui ne sont fondés que sur une amphibolie transcendentale, c'est-à-dire sur la confusion de l'objet intellectuel avec le phénomène.

A défaut de cette Topique transcendentale, et par conséquent trompé par l'amphibolie des concepts réfléchis, le célèbre *Leibnitz* édifia un *système intellectuel du monde*, ou plutôt crut connaître la nature intime des choses, puisqu'il compara tous les objets seulement avec l'entendement et avec les concepts formels, abstraits, isolés de la pensée. Notre table des concepts réfléchis nous procure cet avantage inattendu, de nous faire voir le discernable du concept théorétique de Leibnitz dans toutes ses parties, et en même temps le principe moteur de cette manière particulière de penser, lequel principe ne porte que sur une erreur. Leibnitz compara toutes choses les unes aux autres par concepts seulement, et ne trouva très-naturellement d'autre différence que celles par lesquelles l'entendement distingue ses concepts purs les uns des autres. Il méconnut le caractère primitif et originel des lois, ou conditions de l'intuition sensible, qui portent en elles leurs différences propres; car la sensibilité n'était pour lui qu'une espèce de représentation

confuse, et non une source particulière de représentations; le phénomène était pour lui la représentation *de la chose en soi*, quoique différente de la connaissance par l'entendement, quant à la forme logique, puisque la sensibilité, qui manque ordinairement d'analyse, entraîne dans le concept de la chose un certain mélange de représentations concomitantes les unes des autres, que l'entendement sait en séparer. En un mot, *Leibnitz intellectualise* les phénomènes, comme *Locke sensualise* tous les concepts de l'entendement, suivant un système de *Noogonie* (si je puis me servir de ce mot), c'est-à-dire les fait passer pour des concepts purement empiriques, ou pour des concepts réfléchis abstraits.

Au lieu de chercher dans l'entendement et dans la sensibilité deux sources très-différentes de représentations, mais qui ne peuvent juger objectivement des choses d'une manière valable qu'autant qu'ils *jugent conjointement*, chacun de ces grands hommes s'attacha seulement à l'une de ces deux sources, qui se rapportait immédiatement aux choses en soi, suivant son opinion, tandis que l'autre source ne faisait que confondre ou ordonner les représentations de la première.

Leibnitz compare donc entre eux les objets des sens comme choses en général dans l'entendement seul :

1° En tant qu'ils en doivent être jugés iden-

tiques ou différens. Et comme il considérait seulement les concepts de ces objets et non leur place dans l'intuition, dans laquelle seule les objets peuvent être donnés, et qu'il négligeait complétement le lieu transcendental de ces concepts (oubliant d'examiner si l'objet doit être compté parmi les phénomènes ou parmi les choses en soi), il ne put manquer d'étendre aux objets des sens (*mundus phænomenon*) son principe des indiscernables, qui ne vaut simplement que pour les concepts des choses en général, et de croire avoir reculé par-là de beaucoup la connaissance de la nature. Assurément, si je reconnaissais une goutte d'eau comme une chose en soi, quant à toutes ses déterminations internes, je ne pourrais accorder que l'une de ces gouttes est différente d'une autre, si son concept total est identique avec elle. Mais si cette goutte est un phénomène dans l'espace, elle a alors son lieu, non simplement dans l'entendement (parmi les concepts), mais encore dans l'intuition sensible extérieure (dans l'espace); et comme les lieux physiques sont indifférens par rapport aux déterminations internes des choses, un lieu = B peut tout aussi bien recevoir une chose égale et absolument semblable à une autre chose qui se trouve dans un lieu = A, que si cette première chose différait beaucoup intérieurement de la seconde. La diversité des lieux fait que la multiplicité et la différence des objets comme

phénomènes sont non-seulement possibles en soi, mais encore nécessaires, sans autre condition. Cette loi apparente n'est donc point une loi de la nature, c'est seulement une règle analytique de la comparaison des choses par les simples concepts.

2°. Le principe : que les réalités (comme simples affirmations) ne répugnent jamais logiquement entre elles, est une proposition très-vraie touchant le rapport des concepts, mais qui est sans valeur aucune, et par rapport à la nature, et surtout par rapport à une chose en soi (dont nous n'avons aucun concept). Car il y a lieu à une contradiction réelle partout où $a - b = o$, c'est-à-dire où deux réalités dans un sujet font mutuellement disparaître leur effet respectif, ce que tous les obstacles et les effets opposés dans la nature des choses mettent continuellement sous les yeux; effets qui, puisqu'ils reposent sur des forces, doivent cependant être appelés *realitatis phænomena*. La mécanique universelle, en considérant l'opposition des directions, peut donc faire voir dans une loi *à priori* la condition empirique de cette opposition, condition dont le concept transcendental de la réalité ne sait absolument rien. Quoique *Leibnitz* n'ait pas annoncé cette proposition comme nouvelle, il l'a fait cependant servir à des affirmations nouvelles, et ses successeurs l'ont introduite expressément dans leur doctrine *Leibnitzo-Wolfienne*.

D'après ce principe, tous les maux, par exemple, ne sont que des conséquences des limites des créatures, c'est-à-dire des négations, parce que ces négations sont l'unique chose qui répugne à la réalité (et il en est effectivement ainsi dans le simple concept de choses en général, mais non dans les choses comme phénomènes). Les sectateurs de Leibnitz trouvent de même qu'il est non-seulement possible, mais naturel même, de concilier toute réalité dans un être, sans crainte d'opposition, parce qu'ils ne reconnaissent d'autre opposition que celle de la contradiction (par laquelle le concept d'une chose même disparaît); mais ils ne connaissent pas l'opposition de diminution mutuelle qui a lieu lorsqu'un principe réel détruit l'effet d'un autre. C'est dans la sensibilité seule que nous rencontrons les contradictions nécessaires pour nous représenter cette opposition ou contrariété.

3° La monadologie leibnitzienne n'a d'autre fondement que la distinction que faisait ce philosophe de l'interne et de l'externe par rapport à l'entendement. Les substances en général doivent avoir quelque chose d'*interne*, qui par conséquent soit indépendant de tous rapports extérieurs, et, par suite aussi, exempt de composition. Le simple est donc le fondement de l'interne des choses en soi; mais l'interne de leur état ne peut plus consister dans le lieu, la forme, le contact ou le mouvement (détermina-

tions qui sont toutes des rapports externes) ; et nous ne pouvons attribuer aux substances aucun autre état interne que celui par lequel nous déterminons nous-mêmes notre sens intime, je veux dire l'*état des représentations*. Aussi telles furent précisément faites les monades, qui doivent composer la matière première de tout l'univers ; mais leur force active ne consiste que dans des représentations, par lesquelles elles ne sont proprement actives qu'en elles-mêmes.

Mais, par cette raison même, son principe du *commerce possible des substances* entre elles dut être une *harmonie préétablie*, et ne pouvait consister en une influence physique. Car, comme tout n'est occupé qu'à l'intérieur, c'est-à-dire que de ses représentations, l'état des représentations d'une substance ne pouvait consister dans aucune union active avec l'état d'une autre substance ; mais il fallait imaginer une troisième substance qui influençât toutes les autres substances ensemble et qui en rendît les états correspondans entre eux, non, à la vérité, par un secours occasionel et donné dans chaque cas particulier (*systema assistentiæ*), mais par l'unité de l'idée d'une cause valant pour tous les cas, dans laquelle toutes les substances doivent trouver leur existence et leur permanence, et par conséquent aussi contracter une correspondance mutuelle suivant des lois générales.

4° Son fameux système sur le *temps* et l'*espace*,

dans lequel il intellectualise ces formes de la sensibilité, provenait uniquement de cette même illusion de la réflexion transcendentale. Si je veux me représenter par l'entendement seul les rapports extérieurs des choses, je ne puis le faire que par le moyen d'un concept de leur action réciproque, et si je dois unir l'état d'une chose avec un autre état de la même chose, ce n'est possible que dans l'ordre des principes et des conséquences. Ainsi, *Leibnitz* conçut l'espace comme un certain ordre dans le commerce des substances, et le temps comme la conséquence dynamique de leurs états. Mais ce que l'espace et le temps ont de propre et d'indépendant des choses, ce que l'un et l'autre semblent posséder en eux-mêmes, il l'attribua à la *confusion* de ces concepts, confusion qui faisait que ce qui est une simple forme de rapports dynamiques est considéré comme une intuition propre existant par elle seule et précédant les choses mêmes. L'espace et le temps étaient donc les formes intelligibles de l'union des choses en soi (des substances et de leur état). Mais les choses étaient des substances intelligibles (*substantiæ noumena*). Il voulait néanmoins faire valoir ces concepts pour des phénomènes, par la raison qu'il ne reconnaissait aucune espèce d'intuition propre à la sensibilité, et qu'il cherchait dans l'entendement toutes les représentations, même les représentations empiriques, ne laissant au sens que

la méprisable attribution de confondre et de brouiller les concepts de l'entendement.

Mais quand bien même nous pourrions aussi dire quelque chose synthétiquement par l'entendement pur touchant les *choses en elles-mêmes* (ce qui est toutefois impossible), cela ne pourrait cependant se rapporter en aucune manière aux phénomènes, qui ne représentent pas les choses en soi. Dans ce dernier cas, je ne devrai donc jamais comparer mes concepts, dans la réflexion transcendentale, que sous les conditions de la sensibilité, et alors l'espace et le temps seront, non des déterminations des choses en soi, mais des déterminations des phénomènes. J'ignore ce que les choses peuvent être en elles-mêmes, et je n'ai même pas besoin de le savoir, puisqu'une chose ne peut jamais se présenter à moi que dans le phénomène.

Je traite de la même manière les autres concepts réfléchis. La matière est substance phénomène (*substantia phænomenon*). Je cherche ce qui lui compète intérieurement dans toutes les parties de l'espace qu'elle occupe, et dans tous les effets qu'elle produit, qui ne peuvent toujours être assurément que des phénomènes du ressort des sens externes. Je n'ai donc rien, il est vrai, d'absolument interne, mais bien quelque chose de comparativement interne seulement, qui résulte encore de rapports ex-

térieurs. Mais cet interne absolu (quant à l'entendement pur) de la matière est aussi une pure chimère : car nulle part la matière n'est l'objet de l'entendement pur ; mais l'objet transcendental qui peut être le fondement de ce phénomène que nous appelons la matière est simplement un je ne sais quoi, dont nous ne comprendrions pas davantage l'essence, quand même elle pourrait nous être exposée par quelqu'un. Car, nous ne pouvons rien comprendre que ce qui emporte avec soi dans l'intuition quelque chose de correspondant à nos expressions. Se plaindre de *ne pas apercevoir l'intérieur des choses*, c'est se plaindre de ne pas saisir par l'entendement pur ce que les choses qui nous apparaissent sont en elles-mêmes. Ces plaintes sont donc injustes et déraisonnables ; car on voudrait pouvoir connaître les choses et par conséquent apercevoir, et cela cependant sans le secours des sens : on voudrait donc avoir une faculté de connaître entièrement différente de celle de l'homme, non-seulement en degré, mais encore quant à l'intuition et à l'espèce ; on voudrait donc ne pas être des hommes, mais des créatures dont nous ne pouvons pas même dire si elles sont possibles, et bien moins encore ce qu'elles sont. L'observation et l'analyse des phénomènes pénètre l'intérieur de la nature, et l'on ne peut savoir jusqu'où elles peuvent aller avec le temps. Mais les questions transcendentales

qui surpassent la nature ne pourront cependant jamais être résolues par nous, quand même la nature entière se laisserait voir à découvert, puisqu'il ne nous est pas même donné d'observer notre propre esprit avec une autre intuition que celle du sens intime; car l'esprit renferme le secret de l'origine de notre sensibilité. Le rapport de la sensibilité à un objet, ce qui est la base transcendentale de cette unité, de l'unité de cet objet, sont sans doute cachés trop profondément pour que nous, qui ne nous connaissons nous-mêmes que par le sens intime, par conséquent comme phénomènes, puissions faire usage d'un instrument d'investigation si peu propre à trouver quelque chose autre que des phénomènes, dont nous désirons cependant toujours approfondir la cause impercevable.

Ce que cette critique des conclusions tirées des seules opérations de la réflexion nous procure de très-utile, c'est qu'elle démontre la vanité de tous les raisonnemens sur les objets comparés entre eux dans l'entendement seul, et qu'elle confirme en même temps ce sur quoi nous avons surtout et si fort insisté, savoir : que, quoique les phénomènes ne soient pas compris comme choses en soi dans les objets de l'entendement pur, ils sont cependant les seules choses en quoi notre connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire en quoi l'intuition correspond aux concepts.

Quand nous ne réfléchissons que logiquement, alors nous comparons nos concepts entre eux dans l'entendement, pour voir si les deux concepts comprennent la même chose, s'ils se combattent ou non, si quelque chose est intrinsèquement compris dans le concept ou s'y ajoute extrinsèquement; et quel est de deux concepts celui qui doit valoir comme donné, quel est au contraire celui qui ne doit valoir que comme une manière de concevoir celui qui est donné. Mais si j'applique ces concepts à un objet en général (dans le sens transcendental), sans déterminer davantage cet objet, pour savoir si c'est un objet de l'intuition sensible ou de l'intuition intellectuelle, aussitôt se manifestent des limites (pour empêcher de sortir du concept de cet objet) qui interdisent tout usage empirique de ces concepts et prouvent par-là que la représentation d'un objet, comme chose en général, n'est sans doute pas simplement *insuffisante*, mais que si, de plus, elle est sans détermination sensible de cet objet, et indépendante de toute condition empirique, elle est encore *contradictoire;* qu'il faut par conséquent, ou faire abstraction de tout objet (dans la logique), ou, si l'on en prend un, le penser sous les conditions de l'intuition sensible; par conséquent, que l'intelligible, pour être perçu, exigerait une intuition tout à fait particulière qui nous manque, et à défaut de laquelle il n'est rien pour nous. D'un

autre côté, les phénomènes ne peuvent pas non plus être connus comme objets en soi; car, si je conçois les choses seulement en général, alors sans doute la diversité des rapports extérieurs ne peut pas même faire une diversité des choses elles-mêmes, mais celle-ci est plutôt supposée par la première; et, si le concept de l'une de ces choses ne diffère pas intérieurement du concept d'une autre, je ne fais que mettre une seule et même chose dans des rapports différens. De plus, par l'addition d'une simple affirmation (réalité) à une autre, le positif est même augmenté, et rien ne lui est enlevé ou retiré. Le réel dans les choses en général ne peut donc être contradictoire.

* * *

Les concepts de la réflexion, comme on l'a fait voir, ont, par une certaine interprétation vicieuse, une influence telle sur l'usage de l'entendement, qu'ils ont pu conduire un des plus pénétrans philosophes à un prétendu système de la connaissance intellectuelle, qui entreprend de déterminer les objets sans l'intervention des sens. C'est pourquoi le développement des causes trompeuses de l'amphibolie de ces concepts, à l'occasion de faux principes, est d'une grande utilité pour déterminer sûrement les bornes de l'entendement et garantir de ces écarts.

On doit dire, à la vérité, que tout ce qui convient

à un concept général convient ou répugne aussi à tous les concepts particuliers compris dans ce concept général (*dictum de Omni et Nullo*); mais il serait absurde de conclure de-là que ce qui n'est pas compris dans un concept général ne l'est pas non plus dans les concepts particuliers qu'il renferme; car ceux-ci ne sont des concepts particuliers que parce qu'ils contiennent plus qu'il n'est pensé dans le concept général. Or, c'est cependant réellement sur ce dernier principe que tout le système intellectuel de *Leibnitz* est élevé. Il tombe donc, en même temps que le principe, avec toute l'amphibolie qui en résulte dans l'usage de l'entendement.

Le principe de l'indiscernable se fondait proprement sur la proposition : que si, dans le concept d'une chose en général, il ne se trouve pas une certaine différence, elle ne se trouve pas non plus dans les choses mêmes; par conséquent que toutes les choses qui ne se distinguent déjà pas les unes des autres dans le concept, quant à la qualité, sont parfaitement identiques (*numero eadem*). Mais, comme dans le simple concept d'une chose on fait abstraction de plusieurs conditions nécessaires à une intuition, il arrive, par une singulière précipitation, que ce dont on fait abstraction est regardé par la raison comme quelque chose qu'on ne trouve nulle part, et qu'on n'accorde à la chose

que ce qui est compris dans le concept qu'on s'en fait.

Le concept d'un pied cube d'espace, partout et aussi souvent que je voudrai le concevoir, est en soi parfaitement identique. Mais deux pieds cubes ne sont cependant différens (*numero diversa*) dans l'espace que par les lieux qu'ils occupent; ces lieux sont les conditions de l'intuition dans laquelle l'objet de ce concept est donné, conditions qui n'appartiennent pas au concept, mais cependant à toute la sensibilité. Pareillement, il n'y a aucune contradiction dans le concept d'une chose, si rien de négatif n'est lié à quelque chose d'affirmatif; et des concepts simplement affirmatifs réunis ne peuvent engendrer aucune négation. Mais dans l'intuition sensible, dans laquelle une réalité (par exemple le mouvement) est donnée, se trouvent des conditions (les directions opposées) dont on faisait abstraction dans le concept de mouvement en général, et qui rendent possible, par le simple positif zéro = 0, une contradiction, qui n'est assurément pas logique. Et l'on ne pourrait pas dire que toutes les réalités se conviennent par la raison qu'il ne se trouve aucune contradiction entre leurs concepts (1). Suivant les

(1) Si l'on était tenté de recourir ici au subterfuge accoutumé, qu'au moins les *realitatis noumena* ne peuvent être opposés entre eux, il faudrait alors donner un exemple de ces noumènes purs et insensibles, afin que l'on

concepts seuls, l'interne est le substratum de tous les rapports et de toutes les déterminations extérieures. Quand donc je fais abstraction de toutes les conditions de l'intuition, et que je m'attache seulement au concept de chose en général, je puis faire abstraction de tout rapport extérieur, et cependant il doit me rester un concept de ce qui n'indique pas de rapport, mais de simples déterminations internes. Il semble donc résulter de-là que dans tout objet (substance) il y a quelque chose de simplement interne et qui précède toutes les déterminations extérieures, puisque ce n'est que par lui qu'elles sont possibles; que par conséquent ce substratum est quelque chose qui ne renferme plus aucun rapport extérieur, et qui conséquemment est *simple* (car les choses corporelles ne sont toujours que rapports, au moins des parties entre elles); et comme nous ne connaissons d'autres déterminations absolument internes que celles du sens intime, non-seulement ce substratum est simple aussi, mais encore (par analogie à notre sens intime) déterminé par des *représentations;* c'est-à-

comprît s'ils représentent quelque chose ou rien. Mais on ne peut prendre d'exemple que de l'expérience qui ne donne que des phénomènes; et ainsi cette proposition ne signifie pas autre chose si ce n'est que le concept purement affirmatif ne contient rien de négatif, ce dont nous n'avons jamais douté.

dire que toutes les choses seraient proprement des *monades* ou des êtres simples doués de représentations. Tout cela serait vrai encore si rien de plus que le concept de choses en général ne constituait les conditions sous lesquelles seules des objets extérieurs peuvent nous être donnés, et dont le concept pur fait abstraction. Car il est clair alors qu'un phénomène permanent dans l'espace (l'étendue impénétrable) pourrait contenir de simples rapports, et rien absolument d'interne, et qu'il pourrait être cependant premier substratum de toutes les perceptions extérieures. Je ne puis assurément rien penser d'externe par les concepts seuls sans quelque chose d'interne, par la raison précisément que les concepts relatifs supposent des choses absolument données, sans lesquelles ils ne seraient pas possibles. Mais comme il y a dans l'intuition quelque chose qui n'est pas dans le simple concept de chose en général, et que ce quelque chose nous donne le substratum qui ne pourrait être connu par les concepts seuls, savoir : un espace qui consiste, avec tout ce qu'il comprend, dans des rapports purement formels ou même réels, je ne puis dire alors que, parce que sans quelque chose d'absolument interne, aucune *chose* ne peut être représentée *par de simples concepts*, il n'y ait aussi dans les choses mêmes comprises sous ces concepts, ni dans leur *intuition*, rien d'externe qui

n'ait pas pour fondement quelque chose d'absolument interne. Car, quand nous avons fait abstraction de toutes les conditions de l'intuition, rien assurément ne reste dans le simple concept, si ce n'est l'interne en général et son rapport mutuel par lequel seul l'externe est possible. Mais cette nécessité, qui repose uniquement sur l'abstraction, n'a pas lieu dans les choses, en tant qu'elles sont données dans l'intuition avec des déterminations qui n'expriment que des rapports, sans avoir quelque chose d'interne pour fondement, parce qu'elles ne sont pas des choses en soi, mais seulement des phénomènes. Nous ne connaissons dans la matière que de simples rapports (ce que nous en appelons les déterminations internes n'est interne que comparativement); mais, parmi ces rapports, il en est de permanens par lesquels un objet déterminé nous est donné. De ce que, si je fais abstraction de ces rapports, je n'ai plus rien à penser, le concept de chose, comme phénomène, n'est point enlevé par-là, ni le concept d'un objet *in abstracto*, mais bien toute possibilité d'un objet qui soit déterminable par les concepts seuls, c'est-à-dire d'un noumène. Sans doute qu'il est surprenant d'entendre dire qu'une chose doit consister tout entière en rapports; mais aussi une telle chose est simple phénomène, et ne peut être pensée par des catégories pures; elle consiste dans les seuls rapports de quel-

que chose en général avec les sens. De même, on ne peut concevoir les rapports des choses *in abstracto*, en commençant par les seuls concepts, qu'autant que l'un est cause des déterminations de l'autre ; car tel est notre concept intellectuel de rapport même. Mais, comme nous faisons alors abstraction de toute intuition, c'en est fait de toute la manière dont le divers peut déterminer réciproquement son lieu, savoir : la forme de la sensibilité (l'espace), qui cependant précède toute causalité empirique.

Si par objets purement intelligibles nous comprenons les choses qui sont pensées par des catégories pures sans aucun schême de la sensibilité, ces objets sont alors impossibles. Car la condition de l'usage objectif de tous nos concepts intellectuels est simplement le mode de notre intuition sensible par lequel les objets nous sont donnés ; et si nous faisons abstraction de ce mode, ces concepts n'auront aucun rapport à un objet. Et même, si nous supposons une autre espèce d'intuition que notre intuition sensible, nos fonctions de penser seront à son égard sans aucune valeur. Mais entendons-nous seulement par objets intelligibles des objets d'une intuition non sensible, touchant lesquels nos catégories ne valent pas, il est vrai, sans doute, et dont nous ne pouvons par conséquent jamais avoir aucune connaissance (soit intuition, soit concept) ; alors il faudra sans doute admettre des nou-

mènes dans ce sens purement négatif, puisqu'ils signifient simplement que notre espèce d'intuition ne se rapporte pas à toutes choses, mais seulement aux objets de nos sens; que par conséquent sa valeur objective est bornée, et qu'il y a lieu à une autre espèce d'intuition, et par conséquent à d'autres choses qui en sont l'objet. Mais alors le concept d'un *noumène* est problématique, c'est-à-dire la représentation d'une chose dont nous ne pouvons dire si elle est ou n'est pas possible, puisque nous ne connaissons aucune autre espèce d'intuition que la nôtre, qui est sensible, et aucune autre espèce de concepts que les catégories; mais ni cette intuition ni ces concepts ne sont propres à faire connaitre une chose *extra-sensible*. Nous ne pouvons donc agrandir positivement le champ des objets de notre pensée au-delà des conditions de notre sensibilité, ni admettre des objets de la pensée pure en dehors des phénomènes, c'est-à-dire des *noumènes*, parce que ces objets n'ont aucune valeur positive. Car il faut avouer que les catégories seules ne suffisent pas pour la connaissance des choses en soi, et que sans les données de la sensibilité, elles seraient de simples formes subjectives de l'activité intellectuelle, mais sans objet. Le fait de la pensée n'est pas, il est vrai, un produit des sens, et de cette manière il n'est pas circonscrit par eux; mais il n'est pas pour cela d'un usage propre et pur

car il faut que la sensibilité intervienne, parce que sans elle la pensée n'aurait pas d'objet. On ne peut pas non plus appeler noumène un tel *objet* de l'entendement pur, car un pareil objet, pour nous, désigne le concept problématique d'un objet pour une tout autre intuition et un tout autre entendement que le nôtre, entendement qui par conséquent est lui-même un problême. Le concept de noumène n'est donc pas l'idée d'un objet, mais c'est le problême invinciblement lié à la circonscription de notre sensibilité, que de savoir si des choses peuvent être données dégagées entièrement de leur intuition, problême qui ne peut être résolu qu'indéterminément, savoir, en disant que : puisque l'intuition ne concerne pas toutes choses indistinctement, il peut y avoir plusieurs autres objets. Ces objets ne peuvent donc pas être niés absolument, mais seulement à défaut d'un concept déterminé (ce qui ne peut faire aucune catégorie); mais ils ne peuvent pas non plus être affirmés comme objet de notre entendement.

L'entendement limite donc la sensibilité, sans pour cela agrandir son propre champ, et tandis qu'il l'avertit de ne point prétendre à considérer les choses en soi, mais seulement les phénomènes, il conçoit un objet en soi, mais seulement comme objet transcendental, qui est la cause du phénomène (par conséquent pas le phénomène lui-même), et

qui ne peut être pensé ni comme quantité, ni comme réalité, ni comme substance (parce que ces concepts exigent toujours des formes sensibles dans lesquelles ils déterminent un objet) ; mais nous ignorons absolument si cet objet peut être trouvé en nous ou hors de nous ; s'il disparaît en même temps que la sensibilité, ou si, celle-ci étant supprimée, lui demeure. Appellerons-nous noumène cet objet, par la raison que sa représentation n'est pas sensible : soit. Mais, comme nous ne pouvons appliquer aucun de nos concepts intellectuels à cet objet, cette représentation reste donc sans valeur pour nous, et ne sert à rien qu'à indiquer les bornes de notre entendement sensible, à laisser un vide que nous ne pouvons combler ni par l'expérience possible, ni par l'entendement pur.

La critique de l'entendement pur ne permet donc pas de se créer un nouveau champ d'objets en dehors de ceux qui lui sont offerts comme phénomènes, ni de s'élancer dans les mondes intelligibles, pas même dans leur concept. La faute qui porte à cela de la manière la plus séduisante, et qui sans doute est une raison d'excuse quoiqu'elle ne puisse être justifiée, c'est que l'usage de l'entendement est rendu transcendental contrairement à sa fin, et que les objets, c'est-à-dire les intuitions possibles doivent se régler suivant les concepts, et non les concepts suivant les intuitions possibles (com-

me conditions sur lesquelles seules reposent la valeur objective de ces concepts). La raison en est encore que l'aperception, et avec elle la pensée, précède tout arrangement possible déterminé des représentations. Nous pensons donc quelque chose en général, et nous le déterminons en partie sensiblement ; mais nous distinguons cependant l'objet général, et représenté *in abstracto*, de cette manière de l'apercevoir ; il nous reste donc une seule manière de le déterminer simplement par la pensée, manière qui est, à la vérité, une simple forme logique sans contenu, mais qui cependant nous semble être un mode d'existence de l'objet en soi (*noumenon*), sans égard à l'intuition, qui est restreinte à notre sensibilité.

* * *

Avant de quitter l'analytique transcendentale, nous devons encore ajouter quelque chose qui, quoique sans être d'une grande importance par soi-même, devait cependant paraître indispensable à l'intégralité du système. Le concept le plus élevé d'où la philosophie transcendentale a coutume de partir est ordinairement la division générale en possible et en impossible. Mais, comme toute division suppose un concept divisé, un concept plus élevé encore doit être donné, et ce concept est celui d'un objet en général (pris problématiquement, sans déterminer s'il est quelque chose ou rien).

Puisque les catégories sont les seuls concepts qui se rapportent aux objets eux-mêmes, la distinction d'un objet sur la question de savoir s'il est quelque chose ou s'il n'est rien procédera suivant l'ordre et la direction des catégories.

1. Aux concepts de tout, de pluralité et d'unité, est opposé celui qui supprime tout, c'est-à-dire celui *d'aucun;* et ainsi l'objet d'un concept auquel aucune intuition indiquable ne correspond = rien; c'est-à-dire que c'est un concept sans objet, comme les noumènes, qui ne peuvent être comptés parmi les possibilités, quoiqu'ils ne doivent pas pour cette raison être donnés comme impossibles (*entia rationis*), ou peut-être comme certaines forces primitives nouvelles, que l'on pense, à la vérité sans contradiction, mais aussi sans exemple tiré de l'expérience par la pensée, et ne doivent conséquemment pas être compris parmi les possibilités.

2. La réalité est *quelque chose*, la négation n'est *rien ;* c'est un concept de l'absence d'une chose, comme l'ombre, le froid (*nihil privativum*).

3. La simple forme de l'intuition, sans substance, n'est aucun objet en soi, mais seulement la condition simplement formelle d'un objet (comme phénomène) ; par exemple, l'espace pur, le temps pur, qui sont, à la vérité, quelque chose comme formes pour apercevoir, mais qui ne sont pas des objets qui soient aperçus (*ens imaginarium*).

4. L'objet d'un concept qui se contredit n'est rien, parce que le concept de rien est l'impossible, à peu près comme la figure rectiligne de deux côtés (*nihil negativum*).

La table de cette division du concept de *rien* (car la division du concept de quelque chose, semblable à celle-ci, se fait d'elle-même) devra donc s'exécuter ainsi :

RIEN,

comme :

1.

Concept vide sans objet,

ens rationis.

2.	3.
Objet vide d'un concept,	Intuition vide sans objet,
nihil privativum.	*ens imaginarium.*

4.

Objet vide sans concept,

nihil negativum.

On voit que l'être de raison (nº 1) diffère du rien négatif de la non-chose (nº 4) en ce que le premier ne doit pas être compté dans la possibilité, parce qu'il n'est qu'une simple fiction, tandis que celui-ci est opposé à la possibilité, puisque le concept se détruit lui-même. Mais tous deux sont des concepts vides ou vains. Au contraire, le *rien privatif* (nº 2) et *l'être imaginaire* (nº 3), sont des données vides pour des concepts. Si la lumière ne s'offre pas aux sens, on ne peut se représenter au-

cune obscurité, et si les êtres observés n'étaient pas étendus, aucun espace ne pourrait être représenté. La négation, comme la simple forme de l'intuition, ne sont pas des objets.

LOGIQUE TRANSCENDENTALE.

SECONDE DIVISION.

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

INTRODUCTION.

1.

De l'apparence transcendentale.

Nous avons appelé plus haut la dialectique en général une *Logique de l'apparence*. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit une théorie de la *vraisemblance*, car celle-ci est la vérité, mais connue par des principes insuffisans, dont la connaissance est en conséquence défectueuse, il est vrai, mais non pas fausse pour autant, et qui par conséquent ne doit pas être séparée de la partie analytique de la Logique. Le *phénomène* et l'*apparence* doivent encore être moins pris pour identiques. Car ni la vérité ni l'apparence ne sont dans l'objet en tant qu'il est perçu, mais dans le jugement qui a porté sur cet objet, en tant que cet objet est conçu. On peut donc, à la vérité, très-bien dire que les sens ne se trompent point, non parce qu'ils jugent toujours juste, mais parce qu'ils ne jugent pas du tout. La vérité et l'erreur par conséquent aussi l'apparence comme entraîne-

ment à l'erreur, ne se trouvent que dans le jugement, c'est-à-dire dans le seul rapport de la chose à notre entendement. Dans une connaissance universellement d'accord avec les lois de l'entendement il n'y a pas d'erreur. Il n'y en a pas davantage dans une représentation des sens (parce qu'elle ne contient aucun jugement). Mais, comme aucune force de la nature ne peut d'elle-même dévier de ses propres lois, ni l'entendement en soi seul (sans influence d'une autre cause), ni les sens considérés en eux-mêmes ne se trompent : le premier, par la raison que, s'il agit simplement suivant ses lois, l'effet (le jugement) doit nécessairement s'accorder avec elles. Mais la convenance avec les lois de l'entendement constitue le formel de toute vérité. Dans les sens *il n'y* a absolument pas de jugement, ni vrai, ni faux. Or, comme nous n'avons d'autres sources de connaissances que ces deux-là, il suit que l'erreur n'arrive que par l'influence non remarquée de la sensibilité sur l'entendement, ce qui a lieu lorsque les principes subjectifs du jugement se confondent avec les principes objectifs, et font dévier ceux-ci de leur destination (1). Tel un corps en mouvement,

(1) La sensibilité soumise à l'entendement, comme l'objet auquel celui-ci applique sa fonction, est la source des connaissances réelles. Mais la même sensibilité, en tant qu'elle influe sur l'action même de l'entendement et le détermine à juger, est la cause de l'erreur.

qui suivrait toujours la ligne droite s'il était abandonné à une seule impulsion, mais qui décrit une ligne courbe si un autre corps l'influence suivant une autre direction. Pour distinguer l'action propre de l'entendement de la force qui se mêle avec elle, il faut donc considérer le jugement erroné comme la diagonale résultante de deux forces, par lesquelles le jugement est déterminé suivant deux directions différentes qui forment pour ainsi dire un angle, et résoudre cet effet composé en simple effet de l'entendement et en simple effet de la sensibilité, ce qui doit se faire par des jugemens purs *à priori* au moyen de la réflexion transcendentale, par laquelle (ainsi qu'on l'a déjà vu) toute représentation a sa place désignée dans la faculté de connaître qui lui correspond, par laquelle conséquemment l'influence de la sensibilité sur l'entendement est aussi distinguée.

Notre objet n'est pas ici de traiter de l'apparence empirique (v. g., de l'optique) qui se rencontre dans l'usage empirique des lois, d'ailleurs justes, de l'entendement, et par laquelle la faculté de juger est entraînée au moyen de l'influence de l'imagination ; mais nous n'avons affaire qu'à cette *apparence transcendentale*, qui influe sur des principes dont l'usage ne se rapporte pas même à l'expérience, auquel cas nous aurions au moins une pierre de touche pour éprouver leur valeur, mais qui nous emporte nous-

même, contre tous les avertissemens de la critique, hors de l'usage empirique des catégories, et nous impose par l'illusion de l'extension de l'*entendement pur*. Nous appellerons *immanens* les principes dont l'application se tient dans les bornes de l'expérience possible, mais nous appellerons principes *transcendens* ceux qui dépassent ces bornes. Je ne comprends cependant pas parmi ceux-ci l'usage ou plutôt l'abus transcendental des catégories, qui n'est qu'une simple vue du jugement que ne contient pas assez la critique et qui ne fait pas attention aux limites du fonds qui seul peut servir de théâtre à l'entendement; mais j'entends des principes réels, qui exigent de nous que nous renversions ces bornes, et que nous nous mettions en possession d'un terrain entièrement nouveau qui ne reconnaît aucune démarcation. Le *transcendental* et le *transcendent* ne sont pas identiques. Les principes de l'entendement pur, que nous avons exposés plus haut, ne doivent recevoir qu'un usage empirique, et non un usage transcendental ou qui dépasse les bornes de l'expérience. Mais un principe qui arrache ces bornes, et même prescrit de les franchir, s'appelle *transcendent*. Si notre critique peut parvenir à mettre à découvert l'apparence de ces prétendus principes, alors les principes du simple usage empirique, par opposition à ces derniers, pourront s'appeler principes *immanens* de l'entendement pur.

L'apparence logique, qui consiste dans la simple imitation de la forme de la raison (l'apparence des faux raisonnemens ou paralogismes), résulte du seul défaut d'attention à la règle logique. Aussitôt par conséquent que cette règle est appliquée à un pareil cas, alors disparaît l'apparence.

L'apparence transcendentale au contraire ne discontinue cependant pas, quoique mise à découvert, et que sa vanité ait été aperçue clairement par le secours de la critique transcendentale (v. g., l'apparence dans la proposition : le monde doit avoir un commencement suivant le temps). La cause en est que dans notre raison (subjectivement considérée comme faculté de la connaissance humaine) sont des règles fondamentales et des maximes de leur usage qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs, d'où il arrive que la nécessité subjective d'une certaine union de nos concepts en faveur de l'entendement est prise pour une nécessité objective des déterminations des choses en soi. *Illusion* qu'il n'est pas plus possible d'éviter, que nous ne pouvons éviter que la mer ne paraisse pas plus élevée loin des terres, que près des rivages, parce que nous la voyons par des rayons plus élevés, ou pas plus que l'astronome lui-même ne peut empêcher que la lune ne paraisse plus grande à son lever, bien qu'il ne soit pas trompé par cette apparence.

La dialectique transcendentale se contente donc

de mettre à découvert l'apparence des jugemens transcendentaux, et en même temps d'empêcher que cette apparence ne trompe; mais elle ne pourra jamais faire que cette apparence s'évanouisse et cesse d'être (comme il arrive à l'apparence logique); car nous avons affaire à une *illusion naturelle* et *inévitable,* qui repose même sur des principes subjectifs, et les prend pour des principes objectifs; au lieu que la dialectique logique, dans la solution des paralogismes, n'a affaire qu'à un vice dans la fidélité aux principes, ou à une apparence spécieuse dans l'imitation de cette fidélité. Il y a donc une dialectique naturelle et inévitable de la raison pure, non celle, il est vrai, dans laquelle s'embarrasse l'homme faute de connaissance, le gâte-métier, ou celle qu'un sophiste inventa habilement pour troubler des gens raisonnables, mais celle qui tient nécessairement à la raison humaine, et qui même, après que ses illusions sont signalées, ne cesse cependant de lui faire la guerre, de la précipiter constamment dans des erreurs qu'elle a toujours à dissiper de nouveau.

II.

DE LA RAISON PURE COMME SIÉGE DE L'APPARENCE TRANSCENDENTALE.

A.

De la raison en général.

Toute notre connaissance commence par les sens, d'où elle gagne l'entendement et s'accomplit dans

la raison, au-delà de laquelle rien de plus élevé ne se trouve en nous pour travailler la matière de l'intuition et la réduire à l'unité la plus haute de la pensée. Or, je trouve un certain embarras à donner ici une définition de cette faculté suprême de connaître. Elle a, comme l'entendement, un usage purement formel, c'est-à-dire un usage logique, sa raison faisant abstraction de tout contenu de la connaissance; mais elle a aussi un usage réel, puisqu'elle renferme elle-même l'origine de certains concepts et de certains principes, qu'elle n'emprunte ni des sens, ni de l'entendement. Depuis long-temps, sans doute, les logiciens ont défini cette première faculté, la faculté de conclure médiatement (à la différence des conclusions immédiates (*consequentiis immediatis*). Mais la seconde, qui engendre des concepts par elle-même, n'a pas encore été prise en considération sous ce rapport. Puis donc qu'il se présente ici une division de la raison, en faculté logique et faculté transcendentale, il faut donc chercher un concept plus élevé de cette source de connaissance, et qui renferme ces deux idées; cependant nous pouvons nous attendre, d'après l'analogie avec les concepts de l'entendement, que le concept logique donnera en même temps la clé du concept transcendental et que la table des fonctions des concepts intellectuels donnera la branche des concepts rationnels.

Nous avons défini l'entendement dans la première partie de notre logique transcendentale : la faculté des règles. Nous en distinguons ici la raison, en ce que nous appelons celle-ci la *faculté des principes*.

L'expression de *principe* est ambiguë, et ne signifie communément qu'une connaissance dont nous pouvons faire usage comme principe, quoiqu'en elle-même, et quant à sa propre origine, elle ne soit pas un principe. Toute proposition générale, fût-elle dérivée de l'expérience (par induction), peut servir de majeure dans un raisonnement, mais elle n'est pas pour cela un principe. Les axiomes mathématiques (v. g., entre deux points il ne peut y avoir qu'une ligne droite), sont des connaissances générales *à priori*, et sont appelés, avec raison, des principes relativement aux cas qui leur sont soumis. Mais je ne puis pas dire pour cela que je connais cette propriété de la ligne droite en général et en soi, en vertu des principes, mais seulement dans l'intuition pure.

J'appellerai donc connaissance par principes celle qui a lieu quand je connais le particulier dans le général au moyen de concepts. Tout raisonnement est ainsi une forme de la dérivation d'une connaissance de quelque principe. Car la majeure donne toujours un concept qui fait que tout ce qui est subsumé à sa condition est connu par elle

d'après un principe. Or, comme toute connaissance générale peut servir de majeure dans un raisonnement, et que l'entendement fournit de ces propositions générales *à priori*, elles pourront donc être appelées principes par rapport à leur usage possible.

Mais si nous considérons ces principes de l'entendement pur en soi, quant à leur origine, ils ne sont rien moins que des connaissances résultant de concepts. Car ils ne seraient pas même possibles *à priori*, si nous n'y faisions entrer l'intuition pure (dans les mathématiques), ou des conditions d'une expérience possible en général. Le principe : tout ce qui arrive a une cause, ne peut absolument pas être conclu du concept de ce qui arrive en général. Ce principe fait plutôt voir comment un concept déterminé de l'expérience ne peut s'acquérir que de ce qui arrive. Les connaissances synthétiques, que l'entendement ne peut tirer de concepts, sont proprement ce que j'appelle principes, tandis que toutes les propositions universelles en général peuvent s'appeler principes comparatifs.

C'est un vœu bien ancien, et qui s'accomplira peut-être dans je ne sais combien de temps, que celui de rechercher enfin, au lieu de l'infinie variété des lois civiles, leurs principes; car en cela est tout le secret de simplifier, comme on dit, la législation. Mais les lois ne sont ici que des restrictions de notre-

liberté à des conditions sous lesquelles elle est universellement d'accord avec elle-même; elles ont donc pour objet quelque chose qui est tout à fait notre propre ouvrage et dont nous pouvons nous-mêmes être cause par ces concepts. Mais s'il n'est pas impossible, il est du moins très-étrange de demander comment les objets en soi, et par conséquent la nature des choses, sont soumis à des principes et doivent être déterminés suivant de simples concepts. Mais, quoi qu'il en soit (car c'est une recherche encore à faire), il est clair au moins que la connaissance par principes (en soi) est tout-à-fait différente de la simple connaissance intellectuelle, qui peut, à la vérité, précéder les autres connaissances sous la forme d'un principe, mais qui, par elle-même (en tant qu'elle est synthétique), ne repose pas sur la simple pensée et ne contient point en soi quelque chose de général d'après des concepts.

Si l'entendement peut être une faculté de l'unité des phénomènes par le moyen de règles, la raison est alors la faculté de l'unité des lois de l'entendement sous des principes. Elle ne concerne donc jamais immédiatement l'expérience ou un objet quelconque, mais l'entendement, pour donner de l'unité *à priori*, par des concepts, aux connaissances diverses de l'entendement, unité qu'on peut appeler rationnelle, et qui est d'une tout autre espèce que celle qui peut dériver de l'entendement.

Tel est le concept général de la faculté-raison, aussi loin qu'il peut s'expliquer sans des exemples (qui ne seront donnés que plus tard).

B.

De l'usage logique de la raison.

On fait une distinction entre ce qui est connu immédiatement et ce qui n'est connu que par voie de conséquence. Que dans une figure renfermée par trois lignes droites soient trois angles, c'est immédiatement connu; mais que ces angles pris ensemble soient égaux à deux angles droits, c'est ce qui n'est connu que par voie de conséquence. Comme nous avons constamment besoin d'un raisonnement et que nous nous y accoutumons enfin, il arrive que nous ne remarquons plus cette différence, et que nous pensons souvent, comme par exemple dans l'illusion dite des sens, que nous apercevons immédiatement ce qui n'est cependant que conclu. Dans tout raisonnement est une proposition fondamentale et une autre, savoir, la conséquente (1), qui s'en forme, et enfin la conclusion, suivant laquelle la vérité de la seconde est nécessairement liée à la vérité de la première. Si dans celle-ci se trouve déjà le juge-

(1) Le mot conséquente (*Folgerung*) est pris, dans cette partie des ouvrages de Kant, dans une acception particulière; il signifie, comme on voit, la *mineure*.. N. d. tr.

ment conclu, de manière qu'il ne puisse être tiré sans l'intervention d'une troisième représentation, la conclusion s'appelle immédiate (*consequentia immediata*), que j'aimerais mieux appeler conclusion intellectuelle. Mais si, outre la connaissance posée en principe, il faut encore un autre jugement pour arriver à la conclusion, cette conclusion s'appelle alors raisonnement rationnel. Dans cette proposition: *tous les hommes sont mortels*, sont déjà les propositions : quelques hommes sont mortels, quelques mortels sont hommes, rien d'immortel n'est homme; et ces propositions sont par conséquent conclusions immédiates de la première. Au contraire, la proposition : tous les savans sont mortels, n'est pas dans le jugement susdit (car le concept de savans n'y est pas compris), et il n'en pourra résulter à moins d'un jugement intermédiaire.

Dans tout raisonnement rationnel ou médiat, je pense d'abord une règle (*major*) par l'*entendement*. En second lieu, je subsume une connaissance à la condition de la règle (*minor*) par le moyen du *jugement pur*. Enfin, je *détermine* ma connaissance par le prédicat de la règle (*conclusion*), par conséquent *à priori*, par la *raison*. Le rapport que représente la majeure comme la règle entre une connaissance et ses conditions constitue donc différentes espèces de raisonnemens. Ils sont de trois sortes ni plus ni moins, de même que tous les juge-

mens en général, en tant qu'ils se distinguent dans la manière dont ils expriment le rapport de la connaissance dans l'entendement, savoir : les raisonnemens médiats *catégoriques*, ou *hypothétiques*, ou *disjonctifs*.

Si, comme il arrive le plus souvent, la conclusion est donnée comme un jugement, alors, pour voir si ce jugement ne découle pas de jugemens déjà donnés, par lesquels un tout autre objet est encore pensé, je cherche dans l'entendement l'assertion de cette conclusion pour savoir si elle ne se trouve pas dans la conclusion même sous certaines conditions conformément à une règle générale. Or, si je trouve une telle condition et que l'objet de la conclusion se subsume à la condition donnée, alors cette conclusion résulte de la règle qui vaut *aussi* pour *les autres objets de la connaissance*. D'où l'on voit que la raison cherche, dans les raisonnemens, à ramener la grande variété de la connaissance de l'entendement à un très-petit nombre de principes (conditions générales), et s'efforce par-là d'opérer leur unité la plus élevée.

C.

De l'usage pur de la raison.

Peut-on isoler la raison, et, si on le peut, est-elle encore alors la source particulière d'idées et de juge-

mens qui ne dérivent que d'elle, et par lesquels elle se rapporte aux objets, ou bien est-elle seulement une faculté subalterne dont la destination soit de donner une certaine forme aux connaissances données, forme qu'on appelle logique, et par laquelle les connaissances de l'entendement sont soumises respectivement les unes aux autres, et les règles secondaires à d'autres règles supérieures (dont la condition renferme dans sa sphère la condition des précédentes), autant que faire se peut par leur comparaison? Telle est la question dont nous nous occuperons préalablement. Dans le fait, la variété des règles, l'unité des principes sont exigés par la raison pour maintenir l'entendement dans un accord universel avec lui-même, de la même manière que l'entendement soumet la variété de l'intuition aux concepts, et par ce moyen lui donne de la liaison. Mais un tel principe ne prescrit aucune loi aux objets, et ne renferme pas la raison de la possibilité de les connaître et de les déterminer comme tels en général; il est simplement une loi subjective de l'économie de la prévision de notre entendement par la comparaison de ses concepts, une loi tendant à soumettre l'usage général de ces concepts au plus petit nombre de concepts possible, sans que l'on puisse pour cela demander avec droit, touchant les objets même, un accord qui serve à la commodité et à l'extension de notre entendement, et donner à cette

maxime une valeur en même temps objective. En un mot, la question est : si la raison en soi, c'est-à-dire la raison pure *à priori*, contient des principes et des règles synthétiques, et en quoi ces principes peuvent consister ?

Le procédé formel et logique de la raison dans le raisonnement médiat nous montre suffisamment sur quel fondement son principe transcendental doit reposer dans la connaissance synthétique par la raison pure.

1° Le raisonnement médiat (que nous n'appellerons plus désormais que raisonnement) ne considère pas des intuitions pour les soumettre à des règles (comme le fait l'entendement pratique avec ses catégories), mais des concepts de jugement. Quoique par conséquent la raison pure concerne des objets, elle ne se rapporte point immédiatement à eux ni à leur intuition, mais seulement à l'entendement et à ses jugemens, qui s'appliquent immédiatement aux sens et à leur intuition, pour en déterminer l'objet. L'unité rationnelle n'est donc pas l'unité d'une expérience possible, mais elle en diffère essentiellement comme elle diffère de l'unité de l'entendement. Que tout ce qui arrive ait une cause, ce n'est pas là un principe reconnu et prescrit par la raison. Ce principe rend possible l'unité de l'expérience, et n'emprunte rien de la raison, qui, sans ce rapport à l'expérience possible, n'aurait pu, par les concepts seuls, prescrire cette unité synthétique.

2° La raison cherche dans son usage logique la condition générale de son jugement (de la conclusion), et le raisonnement n'est même autre chose qu'un jugement par le moyen de la subsumption de sa condition à une règle générale (la majeure). Or, comme cette règle est exposée à son tour à cette même recherche de la raison, et que par-là la condition de la condition doit (par le moyen d'un prosyllogisme) être cherchée aussi loin que possible, on voit bien alors que le principe propre de la raison en général (dans l'usage logique) est de trouver à la connaissance conditionnée de l'entendement l'absolu, au moyen duquel son unité est accomplie.

Mais cette maxime logique ne peut être un principe de la *raison pure* qu'autant que l'on admet que si le conditionné est donné, toute la série des conditions subordonnées entre elles, série qui par conséquent est elle-même inconditionnée, est aussi donnée (c'est-à-dire comprise dans l'objet et sa liaison).

Mais ce principe de la raison pure est visiblement *synthétique*; car le conditionné se rapporte analytiquement, à la vérité, à une condition, mais pas à l'absolu. De ce même principe résultent différentes propositions synthétiques à l'égard desquelles l'entendement pur ne sait rien, n'ayant affaire qu'aux objets de l'expérience possible, dont la connaissance et la synthèse sont toujours conditionnées. Mais l'absolu, quand il a effectivement lieu, est

considéré en particulier d'après toutes les déterminations qui le distinguent du conditionné, et doit par-là donner matière à plusieurs propositions synthétiques *à priori*.

Mais les propositions fondamentales résultant de ce principe suprême de la raison pure, par rapport à tous les phénomènes, seront *transcendens*, c'est-à-dire qu'aucun usage empirique de ces propositions-principes ne pourra jamais lui être adéquat. Il se distingue donc de tous les principes de l'entendement (dont l'usage est absolument *immanent*, puisqu'ils n'ont pour objet que la possibilité de l'expérience). Or, la dialectique transcendentale a pour objet d'examiner si ce principe : que la série des conditions (dans la synthèse des phénomènes, ou même de la pensée des choses en général) s'étend jusqu'à l'absolu, possède ou non une valeur objective; d'examiner les conséquences qui découlent de-là pour l'usage empirique de l'entendement; ou si plutôt il n'y a aucune proposition rationnelle d'une valeur objective, mais seulement un prescrit purement logique de s'élever toujours à des conditions de plus en plus hautes pour approcher de plus près de l'intégralité, et par-là de soumettre notre connaissance à la plus haute unité rationnelle à nous possible; si ce besoin de la raison est pris par erreur pour un principe transcendental de la raison pure, qui exige témérairement une telle plénitude absolue

touchant la série des conditions dans les objets mêmes. Mais quels sont dans ce cas les malentendus et les illusions qui peuvent se glisser dans les raisonnemens après que la majeure en a été prise dans la raison pure (et qui est peut-être plus une pétition qu'un postulat), et qui s'élèvent de l'expérience à sa condition? Telle sera notre tâche dans la dialectique transcendentale. Nous développerons cette dialectique dans ses sources profondément cachées dans la raison humaine. Nous la partagerons en deux parties principales : dans la *première*, nous traiterons des *concepts transcendentaux* de la raison pure; dans la *seconde*, de ses *raisonnemens transcendens* et *dialectiques*.

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

LIVRE PREMIER.

Des concepts de la raison pure.

Quoi qu'il en soit de la possibilite des concepts de la raison pure, ils ne sont pas simplement réfléchis, mais encore conclus. Il y a aussi des concepts de l'entendement qui sont conçus *à priori*, c'est-à-dire avant l'expérience et pour la rendre possible; mais ils ne contiennent que l'unité de la réflexion sur les phénomènes en tant que ces phénomènes doivent nécessairement appartenir à une conscience empirique possible. La connaissance et la déter-

mination d'un objet ne sont possibles que par le moyen de ces concepts. Ils sont donc les premiers à donner matière à conclusions, et ne sont précédés d'aucuns concepts *à priori* d'objets dont ils puissent se conclure. Leur réalité objective repose au contraire simplement sur ce que, constituant la forme intellectuelle de toute expérience, leur application doit toujours pouvoir être montrée dans l'expérience.

Mais la dénomination d'un concept rationnel indique déjà, par anticipation, qu'il ne veût point être circonscrit dans l'expérience, parce qu'il se rapporte à une connaissance dont toute connaissance empirique n'est qu'une partie (peut être le tout de l'expérience possible, ou de sa synthèse empirique) et à laquelle une expérience réelle ne suffit jamais parfaitement, quoiqu'elle en fasse cependant toujours partie. Les concepts rationnels servent à *comprendre* comme les concepts de l'entendement à *entendre* (aux perceptions). Lorsqu'ils renferment l'absolu, ils se rapportent à quelque chose qui contient toute expérience, mais qui n'est jamais lui-même un objet de l'expérience; à quelque chose à quoi la raison conduit dans ses conclusions en partant de l'expérience et d'où elle apprécie et mesure le degré de l'usage empirique de ces concepts, mais qui ne forme jamais un membre de la synthèse empirique. Si néanmoins ces concepts ont une valeur objective, on peut les appeler *conceptus rationati* (concepts

légitimement déduits) ; dans le cas contraire, ils sont au moins délusoires par une apparence de conclusion, et peuvent s'appeler *conceptus ratiocinantes* (concepts sophistiques). Mais comme ceci ne peut être décidé qu'au chapitre des raisonnemens dialectiques de la raison pure, nous ne pouvons pas encore en parler ; mais de la même manière que nous avons appelé catégoriques les concepts purs de l'entendement, nous appellerons provisoirement les concepts de la raison pure du nom nouveau d'idées transcendentales. Il s'agit maintenant d'éclaircir et de justifier cette dénomination.

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

LIVRE I.

SECTION PREMIÈRE.

Des idées en général.

Malgré la grande richesse de nos langues, un censeur se trouve néanmoins souvent embarrassé dans le choix d'une expression qui cadre parfaitement à son concept, et à défaut de laquelle cependant il n'est intelligible ni pour les autres ni pour lui-même. L'invention de mots nouveaux est une prétention de donner des lois aux langues qui réussit rarement. Avant donc de recourir à ce moyen désespéré, il convient de chercher dans une langue morte et savante si l'on ne trouvera pas cette idée avec son expression correspondante ; et si son an-

cienne acception est devenue vague et ambiguë par la faute de leur auteur, il vaut cependant mieux affermir sa signification propre et primitive (dût-on même laisser douteux si les anciens l'employaient dans le même sens), que de gâter son travail en se rendant inintelligible.

C'est pourquoi, si on ne trouve par hasard qu'un seul mot qui convienne parfaitement, d'après sa signification déjà reçue, à un concept qu'il est très-important de distinguer d'autres concepts analogues, il est à propos d'en user sobrement, ne l'employant à la place d'un autre terme que pour en désigner synonymiquement la variété et en lui conservant soigneusement sa signification propre; parce qu'autrement il arrive trop facilement que, si on ne donne pas une attention particulière à l'expression, et qu'on la confonde avec une foule d'autres de significations très-différentes, la pensée, que l'expression seule aurait pu conserver, se trouve elle-même perdue.

Platon, comme on sait, se sert du mot *idée* pour signifier quelque chose qui, non-seulement n'est jamais pris du domaine des sens, mais qui s'élève bien au-dessus des concepts de l'entendement, dont Aristote s'est occupé, puisque rien ne se trouve jamais dans l'expérience qui leur corresponde. Les idées sont, pour Platon, des archétypes ou originaux des choses en soi, et non simplement des clés

de l'expérience possible, comme les catégories. Dans son opinion, elles découlent de la suprême raison, d'où elles sont devenues le partage de la raison humaine; mais plus tard la raison ne les trouve plus dans leur état originel, puisque ce n'est qu'avec peine qu'elle parvient à se rappeler par la mémoire (la philosophie, c'est-à-dire) ces idées anciennes, maintenant très-obscurcies. Je m'abstiendrai ici de toute recherche littéraire pour découvrir le sens précis que ce grand philosophe attachait à ce mot. Je remarque seulement qu'il n'y a rien d'extraordinaire, soit dans le langage, soit dans les livres, de mieux entendre un auteur qu'il ne s'est entendu lui-même, par la comparaison de ses pensées sur un objet, parce qu'il n'avait pas assez déterminé son idée et parlait ainsi, et même pensait quelquefois, contrairement à son dessein. Platon remarqua très-bien que notre faculté de connaître éprouve un besoin plus élevé que celui d'épeler les simples phénomènes suivant l'unité synthétique pour pouvoir les lire comme expérience, et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances qui sont trop hautes pour qu'un objet donné par l'expérience puisse jamais leur convenir, mais qui néanmoins ont leur réalité, et ne sont jamais de pures fictions.

Platon trouva sur-tout ses idées dans tout ce

qui est pratique (1), c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté, laquelle, de son côté, est soumise aux connaissances, qui sont proprement un produit de la raison. Celui qui voudrait tirer de l'expérience les concepts de vertu, qui (comme l'ont fait un grand nombre) voudrait tirer la règle de la source des connaissances de ce qui ne peut servir que d'exemple à une explication imparfaite, ferait de la vertu un non-être ambigu, changeant suivant le temps et les circonstances, et ne pouvant servir à établir aucune règle. Au contraire, chacun observe que, si quelqu'un lui est présenté comme modèle de vertu, il en a cependant toujours le véritable original dans sa propre raison, auquel il compare ce modèle proposé, et qu'il ne l'estime qu'en conséquence. Eh bien ! c'est là l'idée de la vertu par rapport à laquelle tous les objets possibles de l'expérience servent, à la vérité, comme d'exemple (preuve de la possibilité pratique d'un certain

(1) Il étendit surement aussi son concept aux connaissances spéculatives, pourvu seulement qu'elles fussent pures et absolument *à priori*, même aux mathématiques, quoiqu'elles n'aient leur objet que dans l'expérience *possible*. En quoi je ne puis imiter le philosophe, non plus que dans la déduction mystique de ces idées, ni dans les exagérations par lesquelles il en faisait en quelque sorte des hypostases; quoique le langage sublime dont il se servait dans ce champ soit susceptible d'une interprétation plus mitigée et tout à fait convenable à la nature des choses.

degré de ce que demande l'idée de raison), mais non comme archétypes. De ce qu'un homme n'agit jamais d'une manière adéquate à ce que comprend l'idée pure de vertu, ce n'est point une preuve qu'il y ait quelque chose de chimérique dans cette conception, car tout jugement sur le prix moral de la vertu n'est cependant possible que par cette idée; elle sert donc de fondement nécessaire à tout avancement dans le perfectionnement moral, aussi loin que le permettent des obstacles dont le degré est indéterminable et que nous rencontrons dans notre nature.

La *République de Platon*, comme exemple prétendu frappant d'une perfection rêvée et qui ne peut avoir lieu que dans le cerveau d'un esprit désœuvré, est devenue proverbiale, et *Brucker* trouve ridicule que le philosophe ait dit que jamais un prince n'administrera bien s'il ne participe pas aux idées. Mais il vaudrait mieux suivre plus loin cette pensée du point où l'excellent génie de Platon nous a laissés sans secours, et la mettre en lumière par de nouveaux efforts, que de la rejeter comme inutile, sous le très-misérable et très-honteux prétexte de l'impossibilité de la réaliser. Une constitution qui a pour but *la plus grande liberté humaine,* suivant des lois qui font que *la liberté de chacun peut subsister avec la liberté de tous* (car il ne s'agit pas d'une très-grande félicité, puisqu'elle viendra alors d'elle-même), est cependant au moins une idée nécessaire

qui doit servir de fondement, non-seulement à une première ébauche d'une constitution civile, mais même à toutes les lois; et, en cela, il faut dès le principe faire abstraction des obstacles prévus, qui peut-être résultent bien moins inévitablement de la nature humaine, que bien plus encore de la négligence des vraies idées de la législation. Car on ne peut rien trouver de plus honteux et de plus indigne d'un philosophe que l'appel vulgaire et grossier à une prétendue expérience contraire, qui cependant n'aurait pas existé si ces institutions avaient été faites en temps opportun suivant les idées dont nous parlons, et si à leur place des idées grossières, précisément parce qu'elles étaient tirées de l'expérience, n'avaient pas rendu inutile tout bon dessein. Plus la législation et le gouvernement seraient d'accord avec ces idées, plus les peines seraient rares; et alors il est tout à fait raisonnable, comme Platon l'affirme, que dans une constitution parfaite, les peines ne soient plus nécessaires. Et, quoique cela ne doive jamais avoir lieu, l'idée n'en est pas moins juste; elle pose pour type ce *maximum*, pour que la constitution légale des hommes s'en approche toujours de plus en plus. Car personne ne peut assigner le degré auquel doit s'arrêter l'humanité, et quelle est par conséquent la distance qui reste nécessairement entre l'idée et sa réalisation, précisément parce que la liberté peut dépasser toute borne assignée.

Mais ce n'est pas seulement dans ce en quoi la raison humaine montre une vraie causalité, et où les idées deviennent causes efficientes (des actions et de leurs objets), savoir : en morale, mais aussi par rapport à la nature même, que Platon voit avec raison des preuves claires de son origine des idées. Une plante, un animal, l'ordre du monde (apparemment l'ordre même de la nature entière), montrent clairement que tout cela n'est possible que suivant des idées, et qu'à la vérité aucune créature, sous les seules conditions de son existence, n'est d'accord avec l'idée de la plus grande perfection de son espèce (aussi peu que l'homme l'est avec l'idée de l'humanité qu'il porte cependant toujours dans son ame comme archétype de ses actions), mais qu'au moins ces idées sont dans l'entendement individuel suprême, déterminées immuablement, constamment, ainsi que les causes primitives des choses, et qu'il n'y a que l'ensemble de leur union dans l'univers qui soit absolument adéquate à cette idée. Abstraction faite de l'outré de l'expression, l'élévation de l'esprit du philosophe, depuis la contemplation ectype du physique de l'ordre du monde jusqu'à son enchaînement architectonique suivant des fins, c'est-à-dire d'après des idées, c'est un effort digne d'estime et d'imitation. Mais, pour ce qui est des principes de la morale, de la législation et de la religion, où les idées rendent enfin possible l'expérience

même (du bien), quoiqu'elles ne puissent jamais y être parfaitement exprimées, c'est un mérite tout à fait particulier que l'on ne méconnaît que parce qu'on ne juge justement que suivant les règles empiriques dont la valeur, comme principes, doit être ternie justement par ces idées mêmes. Car, à l'égard de la nature, l'expérience nous donne les règles et devient la source de la vérité; mais par rapport aux lois morales, l'expérience, hélas! est la mère de l'apparence, et il est très-répréhensible de prendre de ce qui est fait les lois de ce qui *doit être fait*, ou de vouloir les y restreindre.

Au lieu de toutes ces considérations, dont la parfaite exposition fait le mérite propre de la philosophie, nous nous occuperons maintenant d'un travail moins brillant, mais cependant pas sans mérite, savoir : de déblayer et d'affermir le sol où doit être élevé le majestueux édifice de la morale, dans lequel la raison, qui cherche des trésors avec une assurance ferme, quoiqu'inutile, n'a rencontré jusqu'ici que des taupinières qui minent les fondemens de cet édifice. Il s'agit donc de connaître avec précision l'usage transcendental de la raison pure, ses principes et ses idées, afin de pouvoir apprécier et déterminer l'influence et la valeur de la raison pure. Mais, avant de finir cette introduction, je supplie ceux qui ont à cœur la philosophie (ce qui dit plus qu'on ne rencontre communément), s'ils se trouvent per-

suadés par ceci et par ce qui suivra, de prendre sous leur protection le mot idée dans son acception primitive, afin qu'à l'avenir il ne se dénature pas par suite de la confusion qui pourrait en être faite encore avec les autres expressions servant à désigner d'une manière peu précise les différentes espèces de représentations, et que, par-là, la science ne subisse pas une perte. Nous ne manquons cependant pas de mots appropriés aux différentes espèces de représentations, sans que nous soyons obligés d'empiéter sur la propriété d'autrui; en voici l'échelle : Le mot générique est *représentation* (*representatio*); elle comprend la représentation avec conscience (*perceptio*). Mais une *perception* qui se rapporte simplement au sujet comme modification de son état est *sensation* (*sensatio*); une perception objective est *connaissance* (*cognitio*). Mais celle-ci est ou *intuition* ou *concept* (*intuitio vel conceptus*). L'intuition se rapporte immédiatement à l'objet, en sorte qu'elle est nécessairement singulière; le concept s'y rapporte médiatement, par le moyen d'un signe, d'un caractère ou attribut qui peut être commun à plusieurs choses. Le concept est ou *empirique* ou *pur*; et le concept pur, en tant qu'il a son origine dans l'entendement seul (et non dans une image pure de la sensibilité) s'appelle *notion* (*notio*). Le concept suscité par des notions, et qui dépasse la possibilité de l'expérience, est l'*idée* ou concept

de raison, ou bien encore concept rationnel. Celui qui sera une fois habitué à ces distinctions ne pourra plus entendre appeler idée la représentation de la couleur rouge, par exemple; elle ne doit pas même être appelée notion (idée intellectuelle).

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

LIVRE PREMIER.

SECTION DEUXIÈME.

Des idées transcendentales.

L'Analytique transcendentale nous a fourni un exemple de la manière dont la simple forme logique de notre connaissance peut contenir l'origine pure de concepts purs *à priori*, qui représentent les objets avant toute expérience, ou plutôt qui indiquent l'unité synthétique qui seule rend possible une connaissance empirique des objets. La forme des jugemens (convertie en un concept de la synthèse de l'intuition), a produit des catégories qui dirigent tout usage de l'entendement dans l'expérience. Nous pouvons de même nous attendre à ce que la forme des raisonnemens, si on l'applique à l'unité synthétique des intuitions suivant la règle des catégories, comprenne l'origine de concepts particuliers *à priori* que nous pouvons appeler concepts rationnels purs, ou *idées transcendentales*, et qui détermineront suivant des principes l'usage de l'entendement dans toute expérience.

La fonction de la raison dans ses raisonnemens consiste dans la généralité de la connaissance suivant des concepts ; et le raisonnement lui-même est un jugement qui est déterminé *à priori* dans la circonscription totale de sa condition. Je pourrais aussi tirer de l'expérience par l'entendement la proposition : Caïus est mortel. Mais je cherche un concept qui contienne la condition sous laquelle le prédicat (assertion en général) de ce jugement est donné (c'est-à-dire, ici, le concept d'homme), et, après avoir subsumé à cette condition, prise dans toute son étendue (tous les hommes sont mortels), je détermine ensuite la connaissance de mon objet (Caïus est mortel).

C'est pourquoi, dans la conclusion d'un raisonnement, nous restreignons l'attribut à un certain objet après l'avoir auparavant conçu dans la majeure, suivant toute son extension, sous une certaine condition. Cette quantité absolue de l'extension par rapport à une telle condition s'appelle universalité (*universalitas*). A cette universalité correspond, dans la synthèse de l'intuition, la *totalité* (*universitas*) des conditions. Le concept rationnel transcendental n'est que le concept de la *totalité des conditions* pour un conditionné donné. Or, comme *l'absolu* seul rend possible la totalité des conditions, et que réciproquement la totalité des conditions est toujours elle-même inconditionné, un con-

cept pur de l'entendement en général est expliqué par le concept de l'absolu, en tant qu'il contient la raison de la synthèse du conditionné.

Autant il y a d'espèces de rapports que l'entendement se représente par le moyen des catégories, autant il y aura de concepts rationnels purs ; en sorte qu'il faut chercher : 1° un *absolu* de la synthèse *catégorique* dans un *sujet*; 2° un *absolu* de la *synthèse hypothétique* des membres d'une série ; 3° un *absolu* de la synthèse *disjonctive* des parties d'un certain système.

De-là autant d'espèces de raisonnemens, dont chacun tend à l'absolu par des prosyllogismes : l'un conduit à un sujet qui n'est plus lui-même attribut ; le second, à une supposition qui ne suppose rien de plus ; le troisième, à un agrégat des membres de la division qui n'exige rien de plus pour la complète division d'un concept.

Les concepts rationnels purs de la totalité dans la synthèse des conditions sont donc nécessaires, du moins comme problèmes, pour poursuivre l'unité de l'entendement jusqu'à l'absolu ; et sont par conséquent aussi fondés sur la nature de la raison humaine, quoique d'ailleurs ces concepts transcendentaux manquent d'un usage *in concreto* conforme à la nature de chacun d'eux, et n'aient par conséquent d'autre utilité que de diriger l'entendement de manière à ce que son usage, dans

son application la plus étendue possible, soit toujours en parfait accord avec lui-même.

Mais quand nous parlons ici de la totalité des conditions, et de l'absolu comme d'un titre commun à tous les concepts rationnels, nous rencontrons encore une expression dont nous ne pouvons nous passer; et néanmoins nous ne pouvons l'employer avec confiance, eu égard à l'ambiguïté qui est née d'un long *abus* de ce mot. Le mot *absolu* est du petit nombre de ceux qui étaient appropriés, dans leur signification primitive, au concept auquel nul autre mot de la même langue ne convenait, et dont la perte, ou, ce qui est la même chose, l'usage vague et ambigu entraîne nécessairement la perte du concept lui-même; concept qui, parce que la raison l'emploie beaucoup, ne peut manquer sans un grand préjudice pour tout jugement transcendental. Le mot *absolu* est le plus souvent employé maintenant pour indiquer simplement que quelque chose est considéré *en soi*, et vaut par conséquent intrinsèquement. Dans ce sens, *absolument possible* signifierait ce qui est possible en soi (*interne*), ce qui est en effet le moins qu'on puisse dire d'une chose. Il est aussi employé quelquefois pour signifier que quelque chose est valable sous tous les rapports (d'une manière illimitée), par exemple, le pouvoir absolu; et alors *absolument possible* signifie, dans ce sens, ce qui est possible à tous égards

et *sous tous les rapports ;* ce qui est le plus que l'on puisse dire sur la possibilité d'une chose. Nous trouvons même ces significations diverses réunies. Ainsi, par exemple, ce qui est impossible intrinsèquement est impossible aussi sous tous les rapports, par conséquent absolument. Mais, dans la plupart des cas, elles se repoussent diamétralement; c'est ainsi que je ne puis nullement conclure que, parce que quelque chose est possible en soi, elle soit aussi possible pour cela sous tous les rapports, par conséquent absolument. Je ferai même voir par la suite, touchant la nécessité absolue, qu'elle ne dépend en aucune façon, et cela dans tous les cas, de la nécessité interne, et ne doit par conséquent pas être considérée comme son équivalent. Ce dont l'opposé est intrinsèquement impossible est sans doute aussi ce dont l'opposé est impossible sous tous les rapports, et par conséquent ce qui est lui-même absolument nécessaire. Mais je ne puis pas conclure réciproquement que ce dont l'opposé est *intrinsèquement impossible* soit absolument nécessaire, c'est-à-dire que la nécessité absolue des choses soit une nécessité *interne;* car cette nécessité interne est, dans certain cas, une expression tout à fait vaine, à laquelle nous ne pouvons attacher le moindre concept : au contraire, le concept de la nécessité d'une chose sous tous les rapports (dans tout le possible), emporte avec lui des déterminations

toutes particulières. Or, comme la perte d'un concept d'une grande application dans la science spéculative du monde ne peut jamais être indifférente à un philosophe, j'espère que la détermination et la conservation soigneuse de l'expression, à laquelle s'attache le concept, ne lui sera pas non plus indifférente.

J'emploierai le mot *absolu* dans cette signification plus étendue, en l'opposant à ce qui ne vaut que d'une manière simplement comparative, ou sous un rapport particulier; car, ce qui ne vaut que de cette dernière manière est restreint à des conditions, tandis que ce qui vaut absolument vaut sans restriction.

Or, le concept rationnel transcendental ne concerne que la totalité absolue dans la synthèse des conditions, et n'aboutit jamais qu'à l'absolu, c'est-à-dire à un rapport indéterminé. Car la raison pure abandonne tout à l'entendement, dont les fonctions se rapportent immédiatement aux objets de l'intuition, ou plutôt à leur synthèse dans l'imagination. La raison pure garde pour elle seule la totalité absolue dans l'usage des concepts de l'entendement, et cherche à élever l'unité synthétique, qui est conçue dans la catégorie, jusqu'à l'absolument inconditionné. On peut donc appeler cette totalité l'*unité rationnelle* des phénomènes, et celle qui est exprimée par la catégorie *unité intellectuelle*. La raison ne se

rapporte donc qu'à l'usage de l'entendement, mais pas, à la vérité, en tant qu'il contient le principe (car la totalité absolue des conditions n'est point un concept dont on puisse se servir dans une expérience, parce qu'aucune expérience n'est inconditionné), mais bien pour lui prescrire une certaine unité dont il n'a aucun concept, et qui tend à embrasser toutes les opérations de l'entendement, par rapport à un objet quelconque, en un seul *tout absolu*. L'usage objectif des concepts purs de la raison est donc toujours *transcendent*, tandis qu'au contraire celui des concepts purs de l'entendement, quant à leur nature, doit toujours être *immanent*, puisqu'il se borne simplement à l'expérience possible.

J'entends par idée un concept nécessaire de la raison, auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens. Les concepts purs de la raison, dont nous nous occupons maintenant, sont des *idées transcendentales*. Ils sont les concepts de la raison pure, car ils considèrent toute connaissance expérimentale comme déterminée par une totalité absolue des conditions. Ils ne sont point une fiction arbitraire, mais ils sont donnés par la nature même de la raison, et se rapportent nécessairement à l'usage de l'entendement. Ils sont enfin transcendens, et dépassent les bornes de l'expérience, dans laquelle on ne peut jamais rencontrer un objet qui soit adéquat à l'idée transcendentale. Quand on nomme une idée,

on dit *beaucoup* quant à l'objet (comme objet de l'entendement pur), mais quant au sujet (c'est-à-dire par rapport à sa réalité sous des conditions empiriques) on dit *fort peu*, précisément parce qu'elle ne peut jamais, comme concept d'un *maximum*, devenir adéquate *in concreto*. Or, comme ce maximum est proprement le but unique de l'usage purement spéculatif de la raison, et que l'approximation d'un concept qui ne peut jamais être atteint dans la pratique est la même chose que si ce concept était manqué absolument, on peut dire d'un concept de cette nature que ce n'est qu'une idée. On pourrait donc dire que le tout absolu de l'ensemble du phénomène n'est qu'une idée; car, puisque nous ne pouvons jamais rien représenter de semblable, il reste un *problème* sans solution. Au contraire, puisque dans l'usage pratique de l'entendement il s'agit seulement de l'exécution suivant une règle, l'idée de la raison pratique peut toujours être donnée réellement *in concreto*, quoique partiellement; elle est même la condition nécessaire de tout usage pratique de la raison. Son exercice toujours borné et imparfait, mais non pas par des bornes assignables, est par conséquent toujours sous l'influence du concept d'une intégralité ou perfection absolue. C'est pourquoi l'idée pratique est toujours très-féconde, et tout à fait indispensable par rapport aux actions réelles. La raison pure a donc en elle causalité pour

produire ce qui est contenu dans son concept; en sorte qu'on ne peut pas dire de la sagesse, en termes de mépris, qu'*elle n'est qu'une idée ;* mais précisément parce qu'elle est l'idée de l'unité nécessaire de toutes les fins possibles, elle doit, comme condition originelle et pour le moins restrictive, servir de règle à toute pratique.

Néanmoins, quoiqu'on puisse dire des concepts rationnels transcendentaux qu'ils ne sont que des *idées,* nous ne les considérerons cependant pas comme superflus et vains; car, bien qu'aucun objet ne puisse être déterminé par eux, ils peuvent cependant en principe, et d'une manière insensible, servir à l'entendement de règles pour son usage étendu et uniforme. A la vérité, il ne connaît pas de cette manière d'autres objets que ceux qui lui sont connus d'après ses concepts propres; mais cependant il est mieux dirigé, et va plus loin dans cette connaissance. Nous ne dirons pas que ces concepts rendent peut-être possible le passage des concepts physiques aux concepts pratiques, et qu'ils peuvent ainsi procurer aux idées morales elles-mêmes des rapports avec les connaissances spéculatives de la raison. L'explication de tout ceci viendra plus tard.

Mais, mettant de côté, pour le moment, les idées pratiques, conformément à l'objet que nous nous sommes proposé, nous ne considérerons la raison que dans son usage spéculatif, et plus particulière-

ment encore dans son usage spéculatif transcendental. Nous devons donc suivre ici la même marche que nous avons suivie précédemment dans la déduction des catégories, savoir : considérer la forme logique de la connaissance de la raison, et voir si par hasard la raison ne serait pas aussi une source de concepts dans lesquels des objets en soi seraient envisagés comme déterminés synthétiquement *à priori* par rapport à l'une ou à l'autre des fonctions de la raison.

La raison, considérée comme faculté d'une certaine forme logique de la connaissance, est la faculté de conclure, c'est-à-dire de juger médiatement (par la subsumption de la condition d'un jugement possible à la condition d'un jugement donné). Le jugement donné est la règle générale (*Major*). La subsumption de la condition de l'autre jugement possible sous la condition de la règle est la mineure (*Minor*). Le jugement véritable qui exprime l'assertion de la règle dans le cas subsumé, est la conclusion (*Conclusio*). La règle énonce quelque chose d'universel sous une certaine condition. Or, la condition de la règle a lieu dans un cas qui se présente. Par conséquent, ce qui vaut sous cette condition générale est aussi regardé comme valable dans le cas présent (qui emporte avec lui cette condition). On voit facilement que la raison parvient à la connaissance par les opérations de l'entende-

ment, qui forment une série de conditions. Si je n'arrive à cette proposition : tous les corps sont muables, que par cela seul que je pars d'une connaissance plus éloignée (dans laquelle le concept de corps ne se trouve pas encore, mais qui cependant en contient la condition), et que je commence par dire : tout composé est muable ; que j'avance ensuite de celle-ci à une plus proche qui est soumise à la condition de la première : les corps sont composés; et enfin de celle-ci à une troisième qui lie maintenant la connaissance éloignée (muable) à la connaissance actuelle, et que j'aie ainsi : donc les corps sont muables ; — je suis alors conduit par une série de conditions (prémisses) à une connaissance (conclusion). Or, toute série dont l'exposant (du jugement catégorique ou hypothétique) est donné, pouvant être poursuivie, nous sommes conduits par ce même procédé de la raison à un *raisonnement polysyllogistique* (*ratiocinatio polysyllogistica*), qui est une série de conclusions, laquelle peut être continuée indéfiniment, soit du côté des conditions (*per prosyllogismos*), soit du côté des conditionnés (*per episyllogismos*).

Mais on remarque bien vite que la chaîne ou la série de ces prosyllogismes, c'est-à-dire des connaissances poursuivies en s'élevant du côté des principes ou des conditions d'une connaissance donnée, en d'autres termes, que la *série ascendante* des

raisonnemens doit cependant se comporter, relativement à la raison, autrement que la *série descendante* ou progression de la raison vers le conditionné par épisyllogismes : car, dans le premier cas, la connaissance (*conclusio*) ne nous étant donnée que comme conditionnée, on n'y peut parvenir au moyen de la raison qu'en supposant au moins que tous les membres de la série sont donnés du côté des conditions (totalité dans la série des prémisses), parce que le jugement présent *à priori* n'est possible que sous leur supposition ; au contraire, en allant des conditions au conditionné, ou conséquences, on conçoit seulement une série qui n'est qu'*à venir*, et qui n'est pas *totalement* parcourue ou donnée, par conséquent une série qui n'est que progression facultative ou potentielle. Si donc une connaissance est considérée comme conditionnée, alors la raison est forcée d'envisager la série des conditions en ligne ascendante comme consommée, et donnée dans sa totalité. Mais si cette même connaissance est en même temps considérée comme condition d'autres connaissances qui composent entre elles une série de successions en ligne descendante, la raison n'a pas à s'occuper jusqu'où cette progression s'étend *à parte posteriori*, ni surtout si la totalité de cette série est possible, parce qu'elle n'a pas besoin d'une pareille série pour la conclusion dont il s'agit, celle-ci étant suffisamment déterminée par ses principes

à parte priori. Or, que la série des prémisses ait du côté des conditions un point de départ comme condition suprême, ou qu'elle n'en ait pas, et qu'elle soit par conséquent sans fin *à parte priori*, cependant elle doit contenir la totalité de la condition, posé même que nous ne puissions jamais parvenir à l'embrasser; et il faut que la série totale soit absolument vraie, si le conditionné, qui est conçu comme une conséquence, doit valoir comme vrai. C'est là une exigence de la raison lorsqu'elle présente sa connaissance comme déterminée *à priori* et comme nécessaire, ou en soi, et alors il n'est besoin d'aucun principe; mais si la connaissance est dérivée, elle la présente comme un membre d'une série de principes absolument vraie.

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

LIVRE PREMIER.

SECTION TROISIÈME.

Système des idées transcendentales.

Il ne s'agit pas ici d'une dialectique logique qui fait abstraction de tout contenu de la connaissance, et révèle seulement les fausses apparences dans la forme des raisonnemens, mais bien d'une dialectique transcendentale, qui doit contenir absolument *à priori* l'origine de certaine connaissance tirée de la raison pure, et celle de concepts conclus, dont l'objet ne

peut absolument pas être donné empiriquement, et qui par conséquent sont absolument en dehors de l'entendement pur. Nous avons déjà reconnu, du rapport naturel de l'usage transcendental que notre connaissance doit avoir dans les raisonnemens et les jugemens avec l'usage logique, qu'il n'y a que trois sortes de raisonnemens dialectiques qui se rapportent aux trois manières dont la raison peut aller de prémisses à conséquences, et qu'en tout son objet consiste à s'élever de la synthèse conditionnée, à laquelle l'entendement reste toujours attaché, à la synthèse absolue qu'il ne peut jamais atteindre.

Or, l'universel de tous les rapports dont nos représentations sont susceptibles est : 1° le rapport au sujet ; 2° le rapport aux objets, soit comme phénomènes, soit comme objets de la pensée en général. Si l'on rapproche cette subdivision de la précédente, tout rapport des représentations dont nous pouvons nous faire ou un concept, ou une idée, devient alors triple : 1° le rapport au sujet ; 2° le rapport à la diversité de l'objet dans le phénomène ; 3° le rapport à toutes les choses en général.

Or, tous les concepts purs en général s'occupent de l'unité synthétique des représentations ; mais les concepts de la raison pure (idées transcendentales) ont pour but l'unité synthétique de toutes les conditions en général. Toutes les idées transcendentales se réduisent donc à trois *classes*, dont la *première* contient l'*unité* absolue (inconditionnée)

du *sujet* pensant; la *seconde*, l'*unité* absolue *de la série des conditions du phénomène;* la *troisième*, l'*unité* absolue des *conditions de tous les objets de la pensée* en général.

Le sujet pensant est l'objet de la *Psychologie*; l'ensemble de tous les phénomènes (le monde), l'objet de la *Cosmologie*; et la chose qui contient la première condition de la possibilité de tout ce qui peut être pensé (l'être de tous les êtres), est l'objet de la *Théologie*. Par conséquent la raison pure donne l'idée d'une science transcendentale de l'ame (*Psychologia rationalis*), d'une science transcendentale du monde (*Cosmologia rationalis*); enfin aussi d'une connaissance transcendentale de Dieu (*Theologia transcendentalis*). La simple esquisse de l'une ou l'autre de ces sciences ne provient point de l'entendement, quand même il serait joint à l'usage logique suprême de la raison, c'est-à-dire à tous les raisonnemens imaginables, de manière à pouvoir s'avancer de l'un de ses objets (phénomènes) à tous les autres, jusqu'aux membres les plus reculés de la synthèse empirique; mais elle est simplement un produit pur et authentique, ou un problême de la raison pure.

On exposera pleinement dans le chapitre qui suit quels sont, sous ces trois titres de toutes les idées transcendentales, les modes des concepts rationnels purs. Ils suivent le fil des catégories; car la raison

pure ne concerne jamais directement les objets, mais seulement les concepts de l'entendement touchant les objets. Ce n'est même que dans la complète exécution de notre travail que l'on verra clairement comment la raison, par l'usage synthétique de la même fonction précisément qu'elle remplit dans les raisonnemens catégoriques, doit nécessairement s'élever aux concepts de l'unité absolue du *sujet pensant;* comment le procédé logique, dans les idées hypothétiques, doit nécessairement arriver à l'unité de l'absolument inconditionné *dans une série* de conditions données; enfin, comment la simple forme du raisonnement disjonctif conduit au concept rationnel suprême d'un *être de tous les êtres* en soi. Cette pensée, au premier coup-d'œil, paraît être très-paradoxale.

Aucune *déduction objective* proprement dite, semblable à celle que nous avons établie pour les catégories, n'est possible pour ces idées transcendentales; car, dans le fait, elles n'ont aucun rapport à un objet qui puisse leur être adéquatement donné, par la raison précisément qu'elles ne sont que des idées. Nous pouvons en tenter une dérivation subjective de la nature de notre raison; aussi l'avons-nous fait dans le présent chapitre.

On voit facilement que la raison pure n'a d'autre objet que la totalité absolue de la synthèse *du côté des conditions* (soit d'inhérence, ou de dépendance,

ou de concurrence), et qu'elle n'a pas à s'occuper de l'intégralité absolue *par rapport au conditionné ;* car elle abesoin seulement de la première, uniquement pour supposer la série totale des conditions, et pour la donner par-là *à priori* à l'entendement. Mais une condition intégrale (et absolue) une fois donnée, elle n'a plus besoin d'un concept rationnel par rapport à la progression de la séric, puisque l'entendement fait de lui-même chaque pas rétrograde de la condition au *conditionné*. De cette manière, les idées transcendentales ne servent qu'à s'*élever* dans la série des conditions jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'aux principes. Mais pour ce qui est de *descendre* au conditionné, il y a, il est vrai, un usage logique des lois de l'entendement par la raison qui s'étend fort loin, mais il n'y a pas d'usage transcendental; et, quand nous nous faisons une idée de la totalité absolue d'une telle synthèse (du *progressus*), par exemple de la série entière de tous les changemens futurs, nous n'avons là qu'une fiction de la raison (*ens rationis*), qui n'est pensée qu'arbitrairement, mais qui n'est point posée nécessairement par la raison ; car il faut bien, à la vérité, pour la possibilité du conditionné, la totalité de toutes ses conditions, mais non celle de ses conséquences. Un tel concept n'est donc point une idée transcendentale dont nous ayons à nous occuper ici.

Enfin, l'on aperçoit aussi qu'entre les idées transcendentales mêmes il se manifeste un certain enchaînement, une certaine unité, et que la raison pure réduit par ce moyen toutes ses connaissances en un système. Passer de la connaissance de soi-même, de l'ame, à la connaissance du monde, et par le moyen de celle-ci à celle de l'Etre premier, est une marche si naturelle, qu'elle semble pareille à celle de la raison lorsqu'elle va des prémisses à la conclusion (1). Or, la question de savoir s'il y a réellement ici une analogie de la nature de celle

(1) La métaphysique a pour objet propre de ses investigations, *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*; de telle manière que le second concept, uni au premier, doit conduire au troisième comme à une conséquence nécessaire. Tout ce dont cette science s'occupe d'ailleurs lui sert simplement de moyen pour parvenir à ces idées et à leur réalité. Elle n'a pas besoin de la physique, mais seulement de s'élever au-dessus de la nature. La parfaite connaissance de ces trois objets rendrait la *théologie*, la *morale*, et par l'union de l'une et de l'autre, la *religiön*, par conséquent la fin la plus élevée de notre existence, exclusivement dépendante de la faculté spéculative rationnelle. Dans une représentation systématique de ces idées, l'ordre exposé, comme ordre *synthétique*, serait le plus convenable ; mais dans le traité qui doit nécessairement la précéder, l'ordre *analytique*, l'inverse des précédens, sera plus approprié à notre dessein de nous élever de ce que l'expérience nous donne immédiatement, c'est-à-dire de la *psychologie* à la *cosmologie*, et de-là jusqu'à la connaissance de *Dieu*.

qui existe entre le procédé logique et le procédé transcendental, ne doit non plus recevoir sa solution que dans la suite de ces recherches. Déjà nous avons atteint provisoirement notre but, puisque nous avons pu faire sortir de l'état d'ambiguïté les concepts transcendentaux de la raison, si souvent confondus d'ailleurs dans la théorie des philosophes, qui ne la distinguent même pas nettement des concepts de l'entendement. Nous avons pu, en effet, en donner l'origine en même temps que le nombre déterminé, et les présenter en un ensemble systématique, de manière que le champ particulier de la raison pure a été jalonné et circonscrit.

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

LIVRE DEUXIÈME.

Des raisonnemens dialectiques de la raison pure.

On peut dire que l'objet d'une idée purement transcendentale est quelque chose dont on n'a aucun concept, quoique cette idée ait été produite nécessairement dans la raison d'après ses lois originelles. Car, en effet, il n'y a pas de concept intellectuel possible d'un objet qui doit être adéquate à l'exigence de la raison, c'est-à-dire un concept tel qu'il puisse être montré et rendu perceptible dans une expérience possible. On s'exprimerait cependant mieux, et avec moins de danger de se tromper, si

l'on disait que nous ne pouvons avoir aucune connaissance d'un objet correspondant à une idée, quoique nous puissions en avoir un concept problématique.

Or, la réalité transcendentale (subjective) des concepts rationnels purs tient du moins à ce que nous sommes conduits à ces idées par un raisonnement nécessaire. Il y a donc des raisonnemens qui n'ont pas de prémisses empiriques, et par le moyen desquels nous concluons de quelque chose que nous connaissons à quelque chose dont nous n'avons aucun concept, et à quoi nous accordons néanmoins une réalité objective par une apparence inévitable. Ces sortes de raisonnemens doivent donc plutôt s'appeler, par rapport à leur résultat, paralogismes que raisonnemens, quoique, quant à leur occasion, ils puissent prendre ce dernier nom, parce qu'ils ne sont cependant pas fictifs, ou des résultats du hasard, mais qu'ils résultent de la nature de la raison. Ce sont des sophistications, non des hommes, mais de la raison pure, dont les plus sages ne peuvent s'affranchir; peut-être qu'à la vérité ils éviteront l'erreur après bien des peines, mais ils ne pourront jamais se délivrer de l'apparence qui les joue sans cesse.

Il n'y a donc que trois sortes de ces raisonnemens dialectiques, autant qu'il y a d'idées auxquelles leurs conséquences aboutissent. Dans le

raisonnement de la *première classe*, je conclus du concept transcendental du sujet, concept qui ne renferme point de diversité, à l'unité absolue de ce sujet même, dont je n'ai de cette même manière aucun concept. J'appellerai ce raisonnement dialectique le *paralogisme* transcendental. La seconde classe de ces raisonnemens sophistiques se fonde sur le concept transcendental de la totalité absolue de la série des conditions d'un phénomène donné en général; et de ce que j'ai toujours, d'un côté, un concept contradictoire de l'unité synthétique inconditionnée de la série, je conclus la légitimité de l'unité contraire, dont je n'ai cependant aucun concept. J'appellerai *Antinomie* de la raison pure l'état de la raison dans ces raisonnemens dialectiques. Enfin, d'après la troisième espèce de ces raisonnemens sophistiques, je conclus de la *totalité* des conditions pour la pensée des objets en général, en tant qu'ils peuvent m'être donnés, l'unité synthétique absolue de toutes les conditions de la possibilité des choses en général. C'est-à-dire que je conclus de choses que je ne connais pas, quant à leur simple concept transcendental, à un être de tous les êtres que je connais encore bien moins, d'après son concept transcendental, et de la nécessité absolue duquel je ne puis me former aucun concept. J'appellerai ce raisonnement dialectique *Idéal* de la raison pure.

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE I.

Des paralogismes de la raison pure.

Le paralogisme logique consiste dans la fausseté d'un raisonnement quant à la forme, quel qu'en soit du reste le contenu ou l'objet. Mais un paralogisme transcendental a une raison transcendentale de conclure faussement quant à la forme. Un tel paralogisme a donc son principe dans la nature de la raison humaine, et emporte avec lui une illusion inévitable, quoiqu'elle puisse être reconnue.

Nous voici arrivés à un concept qui n'a pas été signalé précédemment dans la liste générale des concepts transcendentaux, et qui néanmoins doit en faire partie, sans cependant que cette table soit imparfaite et doive être modifiée. C'est le concept, ou, si l'on aime mieux, le jugement : *je pense*. Mais on voit facilement que ce concept est le véhicule de tous les concepts en général, et par conséquent aussi des concepts transcendentaux, dans lesquels il est toujours compris, étant lui-même transcendental, mais qu'il ne peut avoir un titre spécial, parce qu'il ne sert qu'à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience. Cependant, si pur qu'il soit de tout empirisme (impression des

sens), il sert néanmoins à distinguer deux sortes d'objets de la nature de notre faculté représentative. *Moi*, comme pensant, je suis un objet du sens intime et m'appelle *ame*. Ce qui est un objet des sens extérieurs s'appelle corps. Le mot moi, signifiant l'être pensant, désigne donc l'objet de la psychologie, qu'on peut appeler science rationnelle de l'ame, lorsqu'on ne veut rien savoir de plus sur l'ame que ce qui ne peut être conclu, indépendamment de toute expérience (par laquelle je suis déterminé immédiatement *in concreto*), de ce concept *moi*, en tant qu'il est contenu dans toute pensée.

La science *rationnelle* de l'ame est donc réellement une entreprise de cette espèce; car, si le moindre empirisme de ma pensée, une perception particulière quelconque de mon état interne se mêlait à la connaissance fondamentale de cette science, la psychologie ne serait plus une science rationnelle, mais une science empirique de l'ame. Il s'agit donc ici d'une science qui soit édifiée sur cette seule proposition : *je pense*, et dont nous pouvons très-bien rechercher ici, suivant la philosophie transcendentale, le fondement ou la vanité. On ne doit pas craindre que, dans cette proposition qui exprime la perception de soi-même, j'aie cependant une expérience interne; et par conséquent que la psychologie rationnelle, qui s'élève sur cette pro-

position, ne soit jamais absolument pure, mais soit au contraire en partie fondée sur un principe empirique; car cette perception interne n'est que la simple aperception : *je pense*, qui rend ainsi possibles tous les concepts transcendentaux dans lesquels le *je pense* signifie la substance, la cause, etc. Car l'expérience interne en général, sa possibilité ou la perception en général, et son rapport à d'autres perceptions, sans qu'il y ait entre elles ni distinction ni détermination empirique, ne peuvent être considérées comme une connaissance empirique, et appartiennent à la recherche de la possibilité d'une expérience, recherche qui est absolument transcendentale. Le moindre objet de la perception (ne serait-ce que le plaisir et la peine) qui s'ajouterait à la représentation générale de la conscience, changerait aussitôt la psychologie rationnelle en une psychologie empirique.

Le *je pense* est donc le texte unique de la psychologie rationnelle, d'où elle doit dériver toute sa doctrine. On voit facilement que cette pensée, si elle doit être rapportée à un objet (moi-même), n'en peut contenir autre chose que des attributs transcendentaux; parce que le moindre attribut empirique altérerait la pureté rationnelle de cette science, et l'indépendance où elle est de toute expérience.

Mais nous suivrons simplement ici le fil conduc-

teur des catégories; seulement, comme une seule chose nous est ici donnée, le moi, en tant qu'être pensant, nous ne changerons pas, à la vérité, l'ordre précédent des catégories entre elles tel qu'il est représenté dans leur table; mais nous commencerons cependant par la catégorie de la substance, au moyen de laquelle une chose en soi est représentée, et nous en suivrons ainsi la série à rebours. La topique de la psychologie rationnelle, d'où doit dériver tout ce qu'elle peut contenir, est donc celle qui suit :

1°

L'ame est *substance*.

2°

Quant à sa qualité, l'ame est *simple*.

3°

Quant aux différens temps dans lesquels elle existe, elle est numériquement *identique*, c'est-à-dire *unité* (non multiplicité).

4°

Elle est *en rapport avec les objets possibles dans l'espace* (1).

De ces élémens résultent tous les concepts de la

(1) Le lecteur qui ne découvrirait pas facilement dans ces expressions prises dans leur acception transcendentale le sens psychologique et la raison pour laquelle le dernier attribut de l'ame appartient à la catégorie de l'*existence*, trouvera cela suffisamment et convenablement expliqué dans

psychologie pure, par la seule composition, sans reconnaître jamais aucun autre principe. Cette substance, simplement comme objet du sens intime, donne le concept de l'*immatérialité;* comme substance simple, le concept d'*incorruptibilité ;* son identité, comme substance intellectuelle, donne la *personnalité*. Ces trois choses ensemble donnent la *spiritualité*. Le rapport aux objets dans l'espace donne le commerce avec les corps. Elle représente donc la substance pensante comme le principe de la vie de la matière, c'est-à-dire comme ame (*anima*), et comme principe de l'*animalité;* celle-ci, circonscrite par la spiritualité, représente l'*immortalité*.

A cet argument se rapportent donc quatre paralogismes de la psychologie transcendentale, qui est prise faussement pour une science de la raison pure touchant la nature de notre être pensant. Nous ne pouvons lui donner d'autre fondement que la représentation simple et absolument vide en soi de tout contenu, *moi*, et dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un *concept*, mais une

la suite. Du reste, ce qui me rend excusable d'avoir fait usage d'expressions latines qui se sont présentées d'elles-mêmes, tant dans ce chapitre que dans tout le reste de l'ouvrage, au lieu de me servir des mots allemands correspondans, et cela contrairement au goût du bon style; c'est que je préfère la lucidité scholastique à l'élégance du langage.

simple conscience qui accompagne tous les concepts. Par ce *moi*, c'est-à-dire par la chose qui pense, rien n'est donc représenté, si ce n'est un sujet transcendental de la pensée = X, lequel n'est connu que par les pensées qui en sont les attributs, dont nous ne pouvons avoir le moindre concept isolément, et à l'égard duquel encore nous tournons toujours dans un cercle perpétuel, puisque déjà nous sommes toujours obligés de nous servir de sa représentation pour en juger quelque chose; inconvénient qui est inévitable, puisque la conscience en soi est moins une représentation discernant un objet particulier qu'une forme de la représentation en général, en tant qu'elle doit être appelée connaissance; car ce n'est que par elle seule que je puis dire que je pense quelque chose déterminément; avant elle je puis dire seulement que je pense quelque chose en général.

Mais, d'abord, il doit paraître surprenant que la condition sous laquelle je pense en général, et qui par conséquent est une simple qualité de mon sujet, doive être valable en même temps pour tout ce qui pense, et que nous puissions entreprendre de fonder sur une proposition qui apparaît empiriquement un jugement apodictique et général, savoir : que tout ce qui pense est fait de la manière dont se proclame en moi la voix de ma conscience. Mais la raison en est que nous devons nécessairement attribuer

à priori aux choses toutes les propriétés qui constituent les conditions sous lesquelles seulement nous les pensons. Or, je ne puis avoir la moindre représentation d'un être pensant par *aucune* expérience extérieure, mais seulement par la conscience. Ces objets ne sont donc que le transport de ma conscience à d'autres choses qui ne nous sont représentées que par ce moyen comme des êtres pensans. Mais cette proposition : *je* pense, n'est prise ici que problématiquement; non en tant qu'elle puisse renfermer une perception d'une existence (le *cogito, ergo sum*, de Descartes), mais quant à sa simple possibilité, pour voir quelles propriétés doivent découler d'une proposition si simple sur son sujet (qu'il puisse en exister un tel ou non).

S'il y avait pour fondement à notre connaissance rationnelle pure des êtres pensans en général, autre chose encore que le *cogito;* si nous recourions aux observations sur le jeu de nos pensées pour en tirer les lois naturelles du principe pensant lui-même, il en résulterait une psychologie empirique qui serait une espèce de *physiologie* du sens intime, et qui pourrait peut-être servir à en expliquer les phénomènes, mais jamais à découvrir des propriétés qui ne peuvent être du domaine de l'expérience, telle que celle de la simplicité, ni à enseigner *apodictiquement* ce qui concerne la nature de l'être pensant en général : ce ne serait donc pas une psychologie rationnelle.

Or, comme la proposition *je pense* (prise problématiquement) contient la forme de tout jugement rationnel en général, et accompagne toutes les catégories comme leur véhicule, il est clair que les raisonnemens qui en émanent ne peuvent contenir qu'un usage purement *transcendental* de l'entendement, usage qui rejette tout mélange de l'expérience, et du résultat duquel nous ne pouvons d'avance nous faire aucun concept favorable, suivant ce qui a été démontré précédemment. Nous suivrons donc cette proposition d'un œil critique au moyen des attributs de la psychologie pure, en examinant cependant en détail chacun d'eux préalablement pour plus de brièveté.

Et d'abord, la remarque générale suivante peut fortifier notre attention sur cette manière de raisonner. Je connais un objet, non par cela seul que je pense, mais seulement parce que je détermine une intuition donnée relativement à l'unité de la conscience dans laquelle consiste toute pensée. Je ne me connais donc pas moi-même parce que je suis conscient de moi-même comme pensant, mais parce que j'ai la conscience de l'intuition de moi-même comme déterminée par rapport à la fonction de la pensée. Tous modes de la conscience de soi dans la pensée, considérés en eux-mêmes, ne sont donc pas encore des concepts intellectuels d'objets (catégories), mais de simples fonctions logiques qui ne donnent à connaître aucun objet à celui qui pense,

et par conséquent pas non plus moi-même comme objet. L'objection n'est pas la conscience du *déterminant*, mais seulement celle du Même *déterminable*, c'est-à-dire celle de mon intuition interne (en tant que sa variété peut être liée conformément à la condition générale de l'unité de l'aperception dans la pensée).

1° Dans tous les jugemens, je suis donc toujours *le sujet déterminant* du rapport qui compose le jugemcnt. Mais c'est une proposition apodictique, et même *identique*, que le moi, qui pense, doit toujours valoir dans la pensée comme *sujet* et peut être considéré comme quelque chose qui ne dépend pas de la pensée comme en étant le prédicat; mais cette proposition ne signifie pas que je sois, comme objet, un être *subsistant* par moi-même ou une *subsistance*. Ce dernier caractère s'étend très-loin; il exige par conséquent aussi des données qui ne peuvent absolument pas être trouvées dans la pensée, et peut-être (en tant que je considère simplement l'être pensant comme tel) ne le trouverai-je jamais davantage ailleurs (dans la pensée).

2° Si le concept de la pensée implique déjà que le moi de l'aperception, par conséquent le moi dans toute pensée, est quelque chose de *singulier* qui ne peut se résoudre en une multiplicité, qu'il désigne par conséquent avec un sujet logiquement simple, la proposition : je pense, est donc une proposition analytique; mais cela ne signifie pas que le

moi *pensant* soit une *substance* simple : ce qui serait une proposition synthétique. Le concept de substance se rapporte toujours à des intuitions qui ne peuvent être que sensibles, en moi, et qui par conséquent sont tout à fait hors du champ de l'entendement et de la pensée, dont cependant il est ici exclusivement question, quand on dit que le moi dans la pensée est simple. Il serait étonnant d'ailleurs que je donnasse, en quelque sorte comme par révélation, et justement dans la plus pauvre de toutes les représentations, ce qui d'ailleurs exige tant de précaution pour distinguer, dans ce qui se présente en intuition, ce qui est substance, mais bien plus encore pour distinguer si cette substance peut être simple (comme pour les parties de la matière).

3° La proposition de mon identité dans toute diversité dont j'ai conscience est justement aussi une proposition renfermée dans les concepts mêmes, par conséquent une proposition analytique ; mais cette identité de sujet, dont je puis avoir conscience dans toutes ses représentations, ne concerne pas l'intuition du sujet par laquelle il est donné comme objet, et ne peut par conséquent pas non plus signifier l'identité de la personne, au moyen de laquelle la conscience de l'identité de sa propre substance, comme être pensant, est entendue dans tout changement d'état, et pour la démonstration de laquelle on n'avancerait rien par la simple analyse de la

proposition je pense ; il faudrait au contraire à cet effet différens jugemens synthétiques fondés sur l'intuition donnée.

4° Si je distingue ma propre existence, comme existence d'un être pensant, des autres choses extérieures à moi (et dont mon corps fait partie), c'est précisément là aussi une proposition analytique ; car les autres choses sont celles que je conçois comme différentes de moi. Mais je ne sais point du tout par-là si cette conscience de moi-même sans choses hors de moi, par lesquelles les représentations me sont offertes, est possible, et si par conséquent je puis exister simplement comme être pensant (sans être homme).

On ne gagne donc rien par l'analyse de la conscience du moi dans la pensée en général par rapport à la connaissance du moi lui-même comme objet. L'exposition logique de la pensée en général est prise mal à propos pour une détermination physique de l'objet.

Ce serait une grande, et même la seule pierre d'achoppement contre toute notre critique, s'il y avait possibilité de démontrer *à priori* que tous les êtres pensans sont en soi des substances simples, qui, comme telles par conséquent (ce qui est une suite du même argument), emportent avec elles nécessairement la personnalité, et qui ont conscience de leur existence séparée de toute matière.

Car, de cette manière, nous aurions cependant fait un pas en dehors du monde sensible, nous serions entrés dans le champ des *noumènes*, et personne ne nous contesterait plus le droit de défricher ce fond, d'y bâtir, et d'en prendre possession, suivant que le permettrait la bonne fortune de chacun. Car la proposition : tout être pensant, comme tel, est une substance simple, est une proposition synthétique *à priori*, parce que, d'abord, elle dépasse le concept qui lui sert de fondement et ajoute le *mode d'existence* à la pensée en général ; et secondement, parce qu'elle ajoute à ce concept un prédicat (celui de la simplicité), qui ne peut être donné dans aucune expérience. Les propositions synthétiques *à priori* ne seraient donc, comme nous l'avons enseigné, pas simplement possibles et licites par rapport aux objets de l'expérience possible, et, à la vérité, comme principes de la possibilité de cette expérience, mais elles pourraient aussi se rapporter aux choses en général et en soi, conséquence qui porterait un coup mortel à toute cette critique, et qui donnerait raison à l'ancienne méthode. Mais en regardant la chose de plus près, on aperçoit que le péril n'est pas si grand.

Dans le procédé de la psychologie rationnelle règne un paralogisme exposé dans le raisonnement qui suit :

Ce qui ne peut être conçu que comme sujet

n'existe non plus que comme sujet, et par conséquent est substance.

Or, un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être pensé que comme sujet;

Il n'existe donc aussi que comme tel, c'est-à-dire comme substance (1).

Il est question, dans la majeure, d'un être qui en général peut être conçu sous tout rapport, par conséquent aussi tel qu'il peut être donné en intuition. Mais dans la mineure, il n'est plus question du même être qu'autant qu'il se considère lui-même comme sujet, et uniquement par rapport à la pensée et à l'unité de la conscience, mais pas en même temps par rapport à l'intuition par laquelle l'unité serait donnée comme objet à la pensée. Par conséquent, la conclusion est déduite *per sophisma figuræ dictionis*, ou par un faux raisonnement.

Cet argument si vanté se résout donc en un paralogisme. C'est ce qui devient évident quand on fait attention à l'observation générale sur l'exposi-

(1) La pensée présente dans les deux prémisses un sens totalement différent. Dans la majeure elle est considérée comme se rapportant à un objet en général (par conséquent tel qu'il peut être donné en intuition); mais dans la mineure, elle ne consiste plus que dans le rapport à la conscience de soi, où par conséquent on ne pense aucun objet, mais où seulement le rapport à soi comme sujet (comme la forme de la pensée) est représenté. Dans le premier cas, il est question de choses qui ne peuvent être

tion systématique des principes, et à la section des noumènes où nous avons démontré que le concept d'une chose qui peut exister en soi comme sujet, mais non comme simple attribut, n'emporte avec lui aucune réalité objective; c'est-à-dire qu'on ne peut savoir si quelque objet peut lui correspondre quelque part, puisqu'on n'aperçoit pas la possibilité d'une telle manière d'exister; c'est-à-dire par conséquent qu'il n'en résulte aucune connaissance. Donc, pour que ce concept puisse désigner, sous la dénomination de substance, un objet qui puisse être donné, qui puisse devenir une connaissance, il faut qu'une intuition constante, comme condition indispensable de la réalité objective d'un concept, savoir : ce par quoi seul l'objet est donné, soit posé comme fondement. Or, nous n'avons absolument rien de permanent dans une intuition interne, car le moi n'est que la conscience de ma pensée. Si donc nous nous arrêtons à la pensée seule,

pensées que comme sujet; mais, dans le second, il n'est plus question de *choses*, mais de la pensée (puisque l'on fait abstraction de tout objet) dans laquelle le moi sert toujours de sujet pour la conscience. On ne peut donc avoir dans la conclusion : je ne puis exister que comme sujet; on n'a au contraire que ceci : je ne puis, dans la pensée de mon existence, me servir de moi que pour sujet du jugement : ce qui est une proposition identique qui ne dit absolument rien sur le mode de mon existence.

il nous manque ainsi la condition nécessaire pour appliquer le concept de substance, c'est-à-dire d'un sujet existant en soi, à lui-même comme être pensant. Et, dès-lors, c'en est fait aussi de la simplicité de la substance rattachée à ce sujet; elle s'évanouit complètement avec la réalité objective du concept, et se résout en une unité qualitative purement logique de la conscience dans la pensée en général, que le sujet soit ou non composé.

Réfutation de l'argument de Mendelssohn en faveur de la permanence de l'ame.

Ce philosophe subtil aperçut facilement qu'il y a un vice dans l'argument par lequel on démontre ordinairement que l'ame (si on accorde qu'elle est un être simple) ne peut périr par la *décomposition*, et qu'il ne démontre point nécessairement la permanence de l'ame, puisque l'on pourrait encore trouver la fin de son existence dans l'*extinction*. Il cherche donc, dans son *Phédon*, à prouver que l'ame est à l'abri de cette extinction, qui serait un véritable anéantissement, en essayant de démontrer qu'un être simple ne peut absolument pas périr, par la raison que, comme il ne peut pas être diminué, ni rien perdre insensiblement de son existence de manière à être enfin réduit à rien (puisqu'il ne renferme aucune partie, et par conséquent aussi

aucune multiplicité), il faudrait trouver un instant entre le moment où il est et celui où il ne serait plus; ce qui est impossible. — Mais il ne faisait pas attention que, quand même nous accorderions à l'ame cette nature simple, comme ne contenant aucune diversité en dehors d'elle-même, par conséquent aucune quantité extérieure, on ne peut cependant pas plus lui refuser qu'à tout autre être existant une quantité intensive, c'est-à-dire un degré de réalité par rapport à toutes ses facultés, et même en général à tout ce qui compose l'existence, degré qui peut décroître insensiblement jusqu'à l'infini, de telle sorte que la prétendue substance (la chose dont la permanence n'est pas assurée d'ailleurs) peut se réduire à rien, quoiqu'il n'y ait pas en elle de composition, mais bien par une perte sensible de ses facultés (par conséquent par suite d'un dépérissement, s'il est permis d'employer cette expression); car la conscience elle-même a toujours un degré qui peut être diminué (1); par conséquent

(1) La clarté n'est pas, comme disent les logiciens, la conscience d'une représentation; car un certain degré de conscience, mais qui ne suffit pas au souvenir, doit se trouver jusque dans les représentations obscures, puisque sans conscience nous ne ferions aucune différence dans la liaison de représentations obscures, ce que nous pouvons cependant faire dans les élémens de plusieurs concepts (comme ceux du juste et de l'injuste, et même dans ceux du musicien qui touche plusieurs notes en même temps

aussi la faculté d'être conscient de soi et ainsi des autres facultés. — La permanence de l'ame, comme objet du sens intime, reste donc à démontrer, et même est indémontrable, quoique cette permanence dans la vie soit claire en elle-même, puisque l'être pensant (tel que l'homme) est en même temps un objet des sens extérieurs; mais cela ne suffit point au psychologue rationnel, qui entreprend de prouver par les concepts seuls la permanence absolue au-delà de la vie actuelle (1).

dans un morceau d'improvisation). Mais une représentation claire est celle dans laquelle la conscience suffit pour donner *conscience de la différence* de cette représentation avec d'autres. Mais si cette conscience suffit pour la différence, sans suffire pour le sentiment de la différence, alors la représentation doit encore être dite obscure. Il y a donc une infinité de degrés de conscience, depuis la conscience la plus claire jusqu'à son entière disparition.

(1) Ceux qui, pour établir une nouvelle possibilité, croient avoir assez fait en défiant de faire voir aucune contradiction dans leurs suppositions (comme font tous ceux qui croient pouvoir apercevoir la possibilité de la pensée, même après la fin de cette vie, possibilité dont ils n'ont cependant d'exemples que dans les intuitions empiriques de la vie actuelle) peuvent être mis dans un très-grand embarras par d'autres possibilités qui ne sont pas moins hardies. Telle est la possibilité de la division d'une *substance simple* en plusieurs substances, et réciproquement, de l'agrégation de plusieurs substances en une seule. Car, quoique la divisibilité suppose un composé,

Nous admettons donc un enchaînement *synthétique* de nos propositions précédentes, quelle qu'en soit du reste la valeur pour tous les êtres pensans, comme devant former un système en psychologie rationnelle ; et si, armés de cette proposition, tous les êtres pensans comme tels sont des substances, nous parcourons à rebours depuis la catégorie de la

elle n'exige cependant pas un composé de substances, mais seulement des degrés (de plusieurs facultés) d'une seule et même substance. Or, de même que l'on peut concevoir toutes les facultés de l'ame, celle même de la conscience, affaiblies de moitié, de telle sorte néanmoins que la substance reste toujours; de même aussi l'on peut concevoir sans contradiction cette moitié éteinte, comme conservée, non dans la substance, mais hors d'elle. Seulement, comme ici tout ce qui est en elle n'est jamais que réel, et par conséquent possède un degré, et que son existence entière a été diminuée de moitié, de telle manière cependant que rien ne manque, une substance particulière hors d'elle lui correspondrait alors; car la multiplicité qui a été divisée était déjà auparavant, non comme multiplicité de substances, mais bien de chaque réalité, comme quantum de l'existence en elle; et l'unité de la substance n'était qu'une manière d'exister qui ne pouvait être changée en une pluralité de la subsistance que par cette division. Mais par la même raison aussi, plusieurs substances simples peuvent confluer en une seule, dans laquelle rien ne périrait si ce n'est la pluralité de la substance, puisqu'une seule renfermerait en elle le degré de réalité de toutes les substances précédentes ensemble, et peut-être les substances simples qui nous donnent le phénomène de la matière (non sans doute

relation toute la série des substances, jusqu'à ce que le cercle soit révolu, nous rencontrons enfin leur existence dans ce système; elles sont non-seulement conscientes de leur existence, indépendamment des choses extérieures, mais elles peuvent même la déterminer en vertu de leur propre nature (par rapport à la permanence qui appartient nécessairement au caractère de la substance). Mais il

par une influence mécanique ou chimique réciproque, mais cependant par une influence à nous inconnue et dont le degré seul formerait le phénomène de la matière) produisent-elles les ames des enfans par une semblable division *dynamique* des ames de leurs parens comme de *quantités intensives*, de sorte que celles-ci réparent leur perte par leur union avec une nouvelle matière de la même espèce. Je suis très-éloigné d'accorder à ces fictions la moindre valeur, les principes précédens de l'Analytique ont suffisamment convaincu de la nécessité de ne faire des catégories (comme de la substance) qu'un usage empirique. Mais si le rationaliste, par la simple faculté de penser, sans une intuition constante par laquelle un objet serait donné, est assez hardi pour en faire un être subsistant par lui-même, simplement parce que l'unité de l'aperception ne lui permet dans la pensée aucune application par le composé, tandis qu'il ferait mieux d'avouer ingénument son impuissance à expliquer la possibilité de la nature pensante, pourquoi le *matérialiste*, quoiqu'il ne puisse pas plus se fonder sur l'expérience pour établir ses possibilités hypothétiques, ne serait-il pas autorisé à se servir de son principe pour un usage opposé, en conservant l'unité formelle de son adversaire?

suit de-là que l'*idéalisme* (du moins le problématique) est inévitable dans ce système rationnel, et que si l'existence des choses extérieures n'est pas requise pour la détermination de la sienne propre dans le temps, elle ne sera admise que gratuitement, sans jamais être susceptible de preuve.

Si au contraire nous suivons la méthode *analytique*, puisque le *cogito*, comme proposition qui déjà comprend une existence en soi comme donnée, et par conséquent la modalité, est mis en principe, et que nous le décomposions pour connaître son contenu, afin de savoir si et comment ce moi détermine par-là son existence dans l'espace ou le temps, alors les propositions de la psychologie rationnelle ne commenceraient pas par le concept d'un être pensant en général, mais par une réalité; et ce qui compète à un être pensant en général se conclurait, comme on le voit dans la table suivante, de la manière dont cette réalité est pensée après que tout ce qu'il y a d'empirique en aurait été séparé.

1°

Je pense;

2° *Comme sujet;*

3° *Comme sujet simple;*

4°

Comme sujet identique,

Dans tout état de ma pensée.

Or, comme il n'est pas déterminé ici dans la se-

conde proposition si je ne puis exister et être pensé que comme sujet, et non aussi comme prédicat d'un autre sujet, le concept d'un sujet n'y est donc pris que logiquement, et il reste à savoir si par-là on doit ou non entendre une substance. Mais, dans la troisième proposition, l'unité absolue de l'aperception, le moi simple dans la représentation, à laquelle se rapporte toute liaison ou séparation qui produit la pensée, devient importante en soi, quoique je n'aie encore rien déterminé sur la qualité ou la substance du sujet. L'aperception est quelque chose de réel, et sa simplicité est déjà dans sa possibilité. Or, il n'est rien de réel dans l'espace qui soit simple, car des points (qui composent la seule chose qu'il y ait de simple dans l'espace) ne sont que des bornes; ce n'est pas même quelque chose qui serve, comme parties, à constituer l'espace. De-là, par conséquent, l'impossibilité de me définir comme sujet simplement pensant, qualité fondamentale du *matérialisme*. Mais, mon existence étant considérée dans la première proposition comme donnée, puisqu'elle ne signifie pas tout être pensant existe (ce qui indiquerait en même temps une nécessité absolue de ces êtres, en quoi par conséquent l'on dirait beaucoup trop), mais seulement j'*existe* pensant; cette proposition est donc empirique et renferme la déterminabilité de mon existence seulement par rapport à mes représentations

dans le temps. Mais comme j'ai, de plus, besoin à cet effet de quelque chose de permanent, et que rien de semblable ne m'est donné dans l'intuition interne en tant que je me pense, il est impossible alors de déterminer par cette simple conscience de moi-même mon mode d'existence, savoir : si c'est comme substance ou comme accident. Par conséquent, si le *matérialisme* est inutile pour expliquer mon mode d'existence, le *spiritualisme* n'est pas moins insuffisant; d'où la conséquence que nous ne pouvons connaître d'aucune manière que ce soit la qualité de notre ame concernant la possibilité de son existence prise isolément.

Et comment serait-il possible, par l'unité de la conscience, que nous ne connaissons même que parce que nous en avons indispensablement besoin pour la possibilité de l'expérience, d'aller au-delà de l'expérience (de notre existence dans la vie), et d'étendre ainsi notre connaissance à la nature de tous les êtres pensans en général par la proposition empirique, mais indéterminée par rapport à toute espèce d'intuition : je pense.

Il n'y a donc aucune psychologie rationnelle, comme *doctrine*, qui ajoute quelque chose à la connaissance de nous-mêmes, mais seulement comme *discipline*, laquelle met dans le champ de la connaissance des bornes infranchissables à la raison spéculative, pour l'empêcher, d'une part, de se li-

vrer au matérialisme pur; d'autre part, de se laisser entraîner à un spiritualisme sans fondement pour nous dans la vie. Cette discipline nous avertit donc de donner cette incompétence de notre raison pour réponse satisfaisante à ces questions curieuses qui portent sur une sphère étrangère à celle de la vie actuelle; c'est un signe en effet par lequel elle nous engage à fuir dans la connaissance de nous-mêmes toute spéculation inutile, et à nous appliquer à l'usage pratique toujours utile. Cette méthode, quoique exclusivement dirigée vers les objets d'expérience, prend cependant ses principes de plus haut et règle la conduite comme si notre destinée s'étendait infiniment au-delà de l'expérience, et par conséquent au-delà de cette vie.

On voit par tout cela que la psychologie rationnelle tire son origine d'une simple confusion. L'unité de la conscience, qui sert de fondement aux catégories, est prise ici pour l'intuition du sujet comme objet, et la catégorie de la substance y est appliquée. Mais cette unité n'est que celle *de la pensée*, par laquelle seule aucun objet n'est donné, à laquelle par conséquent la catégorie de la substance, toujours supposée donnée par l'intuition, ne peut s'appliquer; par conséquent ce sujet ne peut être connu. Le sujet des catégories, par le fait qu'il les pense, ne peut donc pas acquérir un concept de lui-même comme d'un objet des catégories; car, pour

les penser, il doit mettre en principe la conscience pure de lui-même, ce qui cependant devait être expliqué. De même le sujet, dans lequel la représentation du temps a son principe originel, ne peut déterminer par-là sa propre existence dans le temps, et si ce dernier fait n'est pas possible par les catégories, il en est de même du premier, comme détermination de soi-même (en tant qu'être pensant en général) (1).

* * *

Voilà donc une connaissance des plus intéressantes pour le genre humain qui se résout en une vaine espérance lorsqu'elle est cherchée au-delà des bornes de l'expérience possible, et en tant qu'elle est le fruit

(1) Le *cogito* est, comme on l'a déjà dit, une proposition empirique, et contient la proposition j'*existe*. Mais je ne puis pas dire : Tout ce qui pense existe; car alors la propriété de penser ferait de tous les êtres qui la possèdent des êtres nécessaires. Par conséquent mon existence ne peut non plus être considérée comme conséquence de la proposition je pense, ainsi que Descartes l'a cru (parce qu'autrement la majeure, tout ce qui pense existe, devrait précéder) ; mais mon existence est identique au *cogito*. Cette proposition exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception, et par conséquent démontre que déjà la sensation, qui appartient à la sensibilité, sert de fondement à cette proposition; mais elle précède l'expérience qui doit déterminer, par rapport au temps, l'objet de la perception, au moyen de la catégorie, et l'existence n'est plus ici une catégorie qui se rapporte,

de la philosophie spéculative. La critique, quoique sévère, en ce qu'elle montre en même temps l'impossibilité de décider dogmatiquement quelque chose sur un objet de l'expérience au-delà des bornes de l'expérience, ne rend cependant pas un médiocre service à la raison, en la prémunissant contre toutes les assertions possibles du contraire ; ce qui ne peut arriver que de l'une de ces deux manières : soit en démontrant sa proposition apodictiquement, ou, si cela ne réussit pas, en cherchant les raisons de cette impuissance, raisons qui, si elles tiennent aux bornes nécessaires de notre intelligence, doivent alors soumettre tout adversaire à la loi même de renoncer à toute prétention d'affirmer dogmatiquement.

non à un objet indéterminément donné, mais à un objet dont on a un concept, et dont on veut savoir s'il existe ou non en dehors de ce concept. Une perception indéterminée ne signifie ici que quelque chose de réel qui est donné, et, à la vérité, pour la pensée en général, par conséquent pas comme phénomène ni comme chose en soi, mais comme quelque chose d'existant réellement, et qui, dans la proposition *je pense*, est désigné comme tel. Car il est à remarquer que, si j'ai appelé la proposition *je pense* une proposition empirique, je n'ai pas voulu dire par-là que le *je*, dans cette proposition, soit une représentation empirique : c'est bien plutôt une représentation intellectuelle, parce qu'elle appartient à la pensée en général. Mais, sans une représentation empirique, qui donne matière à la pensée, l'*acte je pense* n'aurait cependant pas lieu, et l'empirique n'est que la condition de l'application ou de l'usage de la faculté intellectuelle pure.

Cependant le droit, et même la nécessité d'admettre une vie à venir, n'est pas le moins du monde perdu, suivant les principes de l'usage pratique de la raison, uni à l'usage spéculatif; car la preuve purement spéculative n'a jamais pu exercer aucune influence sur la raison humaine. Elle est si bien fondée sur la pointe d'un cheveu, que l'école n'a pu l'y maintenir si long-temps qu'en la tournant sans cesse sur elle-même comme une toupie, et qu'elle n'y a jamais rien aperçu sur quoi elle pût édifier la moindre chose. Toutes les preuves qui sont à l'usage du monde restent au contraire dans toute leur force, et gagnent plutôt en clarté et en persuasion naturelles, à proportion qu'elles rejettent davantage toute prétention dogmatique, en plaçant la raison dans sa propre sphère, savoir, dans l'ordre des fins, qui est en même temps l'ordre de la nature. Mais alors aussi la raison, comme faculté pratique en soi, sans être bornée aux conditions de la nature, est fondée à étendre l'ordre des fins, et avec lui notre propre existence, au-delà des bornes de l'expérience et de la vie. Suivant l'*analogie avec la nature* des êtres vivans dans ce monde, au sujet desquels la raison doit nécessairement supposer qu'aucun organe, aucune faculté, aucun appétit n'est inutile, indispensable ou disproportionné à son usage, mais que tout au contraire est conforme à leur destinée dans la vie, l'homme, qui peut à lui seul ren-

fermer le but final de toutes ces choses, ne pourrait être la seule créature qui fît exception. Car les dons de sa nature, non simplement quant aux habitudes et aux appétits, mais surtout quant à la loi morale en lui, sont tellement au-dessus des avantages qu'il en pourrait tirer dans cette vie, que cette loi enseigne à estimer avant tout la simple conscience de l'honnêteté des sentimens au préjudice de tous les biens, même de cette ombre de vaine gloire qui doit passer à la postérité, l'homme se sentant intérieurement appelé à devenir citoyen d'un meilleur monde dont il a l'idée, en agissant conformément à la raison dans cette vie, sans égard aux intérêts sensibles. Cet argument puissant, irrésistible, accompagné de la finalité qui nous frappe toujours davantage à mesure que nous connaissons de mieux en mieux tout ce qui nous environne, que nous pénétrons plus avant dans l'immensité de la création, ainsi que de la conscience d'une certaine illimitation dans l'extension possible de nos connaissances, cet argument, disons-nous, resterait toujours, ainsi que le penchant qui lui correspond, quand même nous devrions désespérer d'apercevoir, par la connaissance simplement théorique, la durée nécessaire de notre existence.

Conclusion de la solution du paralogisme psychologique.

L'apparence dialectique dans la psychologie ra-

tionnelle est fondée sur la confusion d'une idée de la raison avec le concept parfaitement indéterminé d'un être pensant en général. Je me pense moi-même au moyen d'une expérience possible, lorsque je fais de plus abstraction de toute expérience réelle, et j'en conclus que je puis avoir conscience de mon existence, même en dehors de l'expérience et de ses conditions empiriques. Je confonds par conséquent l'*abstraction* possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience d'une existence possible de moi-même pensant, *considérée* abstraitement, et je crois connaître en moi le substantiel comme le sujet transcendental, puisque j'ai simplement en pensée l'unité de conscience, qui sert de fondement à tout acte de détermination comme simple forme de la connaissance.

La question du commerce de l'ame avec le corps n'appartient pas proprement à la psychologie dont il est ici question, puisqu'elle a pour objet de démontrer la personnalité de l'ame, même hors de ce commerce (après la mort), et par conséquent est *transcendente* dans le sens propre du mot, quoiqu'elle s'occupe d'un objet de l'expérience, mais seulement en tant que cet objet cesse d'être soumis à l'expérience. Cependant on peut donner à cette question une réponse satisfaisante d'après notre doctrine. La difficulté que cette question a présentée consiste, comme on sait, dans la dissimilitude supposée

entre une chose soumise au sens interne et les objets des sens externes, puisque la première de ces choses n'a que le temps pour condition formelle de son intuition, et que les seconds ont de plus l'espace. Mais si l'on fait attention que ces deux espèces d'objets ne diffèrent pas l'un de l'autre intrinsèquement, mais seulement en tant que l'un *semble* extérieur à l'autre, et que par conséquent ce qui sert de fondement au phénomène de la matière comme chose en soi pourrait peut-être bien n'être pas si différent, alors la difficulté disparaît, et il n'en reste pas d'autre que celle-ci : comment en général un commerce entre substances est-il possible? question dont la solution est tout à fait hors du champ de la psychologie, et qui, comme le lecteur en jugera facilement par ce qui a été dit dans l'Analytique des capacités et des facultés, est sans aucun doute hors du champ de toute connaissance humaine.

OBSERVATION GÉNÉRALE

Concernant la transition de la psychologie rationnelle à la cosmologie.

La proposition : je pense, ou existe pensant, est une proposition empirique. Mais une proposition de cette espèce a pour fondement une intuition empirique, par conséquent aussi un objet pensé comme phénomène, et il semble ainsi que, d'après

notre théorie, l'ame, même dans l'acte de la pensée, serait entièrement convertie en un phénomène, et que, de cette manière, notre conscience même, comme pure apparence, ne devrait aboutir à rien.

La pensée, prise en soi, n'est que la fonction logique, par conséquent la simple spontanéité de la liaison de la diversité d'une intuition purement possible, et ne présente d'aucune manière le sujet de la conscience comme phénomène, uniquement par la raison qu'elle n'a aucun égard à l'espèce d'intuition, que cette intuition soit sensible ou intellectuelle. De cette manière je ne me représente à moi-même ni comme je suis, ni comme je m'apparais; je ne me pense au contraire que comme tout objet en général, abstraction faite de l'espèce d'intuition de cet objet. Si je me représente ici comme *sujet* des pensées, ou même comme *principe* de la pensée, alors ces espèces de représentations ne désignent pas les catégories de la substance ou de la cause, car celles-ci sont des fonctions de la pensée (du jugement) déjà appliquées à notre intuition sensible, et dont j'aurais assurément besoin si je voulais me connaître. Mais si je ne veux avoir conscience de moi-même que comme être pensant, et si je ne m'occ pe point de la question de savoir comment le Moi-même est donné dans l'intuition, alors il pourrait bien n'être qu'un simple phénomène pour le moi qui pense,

mais non en tant qu'il pense. Je suis alors dans la conscience de moi-même, en tant que je pense purement et simplement l'*être même*, mais assurément rien de cet être ne m'est encore donné par-là que je puisse penser.

Mais la proposition je pense, en tant qu'elle signifie j'*existe pensant*, n'est pas simplement une fonction logique. Elle détermine encore le sujet qui est aussi en même temps objet par rapport à l'existence, et ne peut avoir lieu sans le sens intime, dont l'intuition donne toujours l'objet, non comme chose en soi, mais simplement comme phénomène. Dans le sens intime n'est donc déjà plus simple spontanéité de la pensée, il y a de plus la réceptivité de l'intuition, c'est-à-dire ma pensée, la pensée de moi-même, appliquée à l'intuition empirique du même sujet. Le Même pensant devait donc chercher dans cette intuition les conditions de l'usage de ses fonctions logiques dans les catégories de la substance, de la cause, etc., non simplement pour se désigner comme objet en soi, mais aussi pour déterminer le mode de son existence, c'est-à-dire pour se connaître comme nouméne. Mais la chose est impossible, puisque l'intuition empirique interne est sensible, et ne fournit que les données du phénomène qui n'apportent rien à l'objet de la *conscience* pure pour la connaissance de son existence isolée, mais peut simplement servir à son expérience.

Mais à supposer qu'il y eût par suite, non pas dans l'expérience, mais dans de certaines lois établies *à priori* (non des règles purement logiques) de l'usage de la raison pure, concernant notre existence, l'occasion de nous supposer absolument *à priori* par rapport à notre propre *existence*, comme législant et comme déterminant cette existence même, on découvrirait alors une spontanéité par laquelle notre existence serait déterminable, sans être obligé de passer pour cela par les conditions de l'intuition empirique, et nous apercevrions ici qu'il y a, dans la conscience de notre existence, quelque chose *à priori* qui peut servir à déterminer cette existence (laquelle n'est absolument déterminable que d'une manière sensible), mais cependant relativement à une certaine faculté interne en rapport à un monde intelligible (même doute simplement conçu).

Mais, néanmoins, cela ne favoriserait pas le moins du monde les tentatives de la psychologie rationnelle. Car j'aurais, à la vérité, par cette faculté merveilleuse que la conscience de la loi morale seule me révèle, un principe purement intellectuel de la détermination de mon existence; mais par quels attributs? Uniquement par ceux qui doivent m'être donnés dans l'intuition sensible; en sorte que j'en serais toujours au même point dans la psychologie rationnelle, c'est-à-dire que j'aurais

toujours besoin d'intuitions sensibles pour donner une valeur à des concepts intellectuels de substance, de cause, etc., par lesquels seuls je puis avoir connaissance de moi-même. Mais ces intuitions ne pourront jamais me faire sortir du champ de l'expérience. Cependant, pour ce qui est de l'usage pratique, qui n'a jamais d'autre but que des objets de l'expérience, je serais autorisé, conformément au sens analogue dans l'usage théorétique, d'appliquer ces concepts à la liberté et à son sujet, puisque j'entends simplement par-là la fonction logique du sujet et du prédicat, du principe et de la conséquence, fonctions d'après lesquelles les actions ou les effets sont déterminés conformément à ces lois, de telle manière qu'elles (les actions ou effets) puissent toujours être expliquées, ainsi que les lois de la nature, d'après les catégories de substance et de cause, quoiqu'elles résultent d'un principe tout différent. Cette observation n'a d'autre but que de prémunir contre l'erreur à laquelle la doctrine de l'intuition de nous-mêmes, comme phénomènes, est si facilement sujette. On aura par la suite occasion d'en faire usage.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE.



